الوجيز
فی
اصول الفقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الوجیز فی اصول الفقہ

الدکتور عبد الکریم زیدان

المحامی والاستاذ المتمرس فی جامعۃ البغداد

مترجمین

حافظ محمد شعیب (فاضل مدینہ یونیورسٹی)

حافظ محمد اسلم شاہدروی (مترجم کتب کثیرہ)

ناشر

مکتبہ محمدیہ قذافی سٹریٹ الفضل مارکیٹ اردو بازار لاہور

MOb:0300- 4826023,042-37114650

نام کتاب: الوجیز فی اصول الفقہ

باہتمام ---------------- عبدالرحمان عابد
کمپوزنگ ---------------- نعمت اللہ تبسم
طبع اول ---------------- مئی 2014ء
تعداد ---------------- 1100
قیمت ---------------- /-

اسٹاکسٹ

طیبہ قرآن محل
مکہ سنٹر منشی محلہ گلی نمبر 3 امین پور بازار فیصل آباد
041-2629292,2624007

مکتبہ عائشہ صدیقہ 'اقبال مارکیٹ' کمیٹی چوک' راولپنڈی
051-5551014, 0321-5075075

اسلامی کتب خانہ ڈاکخانہ بازار چیچہ وطنی ضلع ساہیوال
0346-7467125

مکتبہ محمدیہ قذافی سٹریٹ الفضل مارکیٹ اردو بازار لاہور
Mob.: 0300- 4826023,042-37114650
E:mail;maktabah_muhammadia@yahoo.com
&maktabah_m@hotmail.com

فہرست

عرض مترجم

اصول فقہ کی مشہور کتاب 'الوجیز' کا ترجمہ پیش خدمت ہے، یہ کتاب وفاق المدارس السّلفیہ پاکستان کی شہادت عالمیہ (مساوی ایم۔اے) کے نصاب میں شامل ہے، یہ کتاب شاہ عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ کے نصاب میں بھی شامل ہے، اسی طرح یہ کتاب دنیا کے کئی ممالک کے مدارس اور یونیورسٹیز کے نصاب میں شامل ہے۔علم اصول الفقہ کی بنیاد، اس کے ماخذ، اس کے ابتدائی مؤلفین اوراس کی مشہور کتاب کا تعارف مؤلف نے تمہید میں کروادیا ہے، کتاب کے مؤلف کا مختصر تعارف پیش خدمت ہے۔

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان:

ان کی پیدائش ۱۹۱۷ء کو عراق کے دارلخلافہ بغداد میں ہوئی، بغداد میں ہی انہوں نے ابتدائی اوراعلیٰ تعلیم حاصل کی، عراق کی یونیورسٹی سے P,H.D کرنے کے علاوہ انہوں نے مصر کی قاہرہ یونیورسٹی سے بھی اعلیٰ تعلیم حاصل کی، عراق میں یہ شعبہ تعلیم سے وابستہ ہوگئے، شعبہ تعلیم میں تدریس کے علاوہ یہ اعلیٰ مناصب پر بھی فائز رہے، ملک کے کئی اداروں سے بھی متعلق رہے، کچھ عرصہ کے لیے یمن کے شہر صنعاء کی یونیورسٹی میں بھی مدرس رہے، عراق کو چھوڑنے کی وجہ علمی اور سیاسی اختلاف بتائے جاتے ہیں، مسلکاً ان کو اہل حدیث میں شمار کیا جاتا ہے، اہل حدیث کے ایک اجتماع میں ان کو خطاب کرتے ہوئے نیٹ پر دکھایا گیا ہے، قدرے بھاری جسم، سانولی سفید مائل رنگت ہے سوٹ پہنے اور ہاتھ میں چھڑی پکڑے کرسی پر تشریف فرما ہیں۔

ان کی درج ذیل تالیفات ہیں:

۱۔ احکام الذمیین و المستأمنین فی دارالاسلام

۲۔ المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیه

٣۔ الكفالة والحوالة فی الفقه المقارن ٤۔الفرد والدولة فی الشريعة

٥۔ الوجيز فی اصول الفقه ٦۔اصول الدعوة

٧۔ المفصل فی احكام المرأة وبيت المسلم فی الشريعة الاسلاميه (گیارہ جلدیں)

ان کی کتاب اصول الدعوۃ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے نصاب میں شامل ہے۔اس کے علاوہ انہوں نے کئی بحوث بھی لکھی ہیں، اندازہ کیا جاتا ہے کہ مؤلف ۹۵ برس کی عمر میں بقید حیات ہیں۔

الوجیز: یہ ان کی کتب میں نہایت عمدہ کتاب ہے اس میں مؤلف نے فن اصول فقہ کو نہایت آسان اور دلچسپ پیرائے میں پیش کر دیا ہے، انہوں نے کلمہ حق، کہنے میں کوئی خوف محسوس نہیں کیا جا بجا قوانین وضعیہ کی مثالوں میں مصری اور اپنے ملک عراق کے قوانین ذکر کیے ہیں اور کئی جگہ ملکی قوانین کو کتاب وسنت کے خلاف ہونے کے سبب سے کھلے الفاظ میں ہدف تنقید بنایا ہے۔اس کتاب میں ابواب، فصول، اور مباحث کی تقسیمات ہیں لیکن اس میں نمبروں کی انفرادیت ہے کہ تمام قواعد کو مسلسل یعنی سیریل نمبروں کے تحت ذکر کیا گیا ہے۔اس کی پہلی اشاعت ۱۹۷۶ء میں ہوئی اس میں ۳۹۲ تک نمبر تھے، ہمارے ہاں عربی کی موجودہ اشاعتیں ابھی تک ۳۹۲ تک ہی محدود ہیں لیکن مؤلف نے ۲۰۰۴ء میں ان پر ''اختلاف'' کی فصل کا اضافہ کرتے ہوئے انہیں ۴۲۶ تک پہنچا دیا۔ہم نے اس ترجمہ میں اس مزید حصے کو بھی شامل کر دیا ہے۔اس کتاب کے پہلے ترجمے موجود ہیں لیکن وہ اضافہ شدہ آخری حصے سے خالی ہیں، نیز ان تراجم میں بہت نقص پایا جاتا ہے، قوانین وضعیہ یا مشکل مقامات کو بالکل چھوڑ دیا گیا ہے، کئی صفحات حذف کر دیے گئے ہیں۔

یوں پہلے ترجمے ناقص ہیں اور طلباء کی ضرورت کے لیے ناکافی بھی ہیں کہ بعض مشکل الفاظ بلکہ عبارتیں بھی بغیر ترجمہ کے جوں کی توں شامل کر دی گئی ہیں۔

مترجمین: مکتبہ محمدیہ کے انچارج عبدالرحمٰن عابد صاحب اس کتاب کے ترجمہ کے لیے مجھے حکم فرماتے رہے لیکن میں فرصت نہ پا سکا حتی کہ انہوں نے حافظ محمد شعیب صاحب سے یہ کام شروع کروایا، حافظ صاحب اور میں مدرسہ تجوید القرآن متصل مسجد لسوڑی والی لاہور میں اکٹھے

حفظ کرتے رہے، ان کا تعلق لاہور کے علاقہ موہلنوال سے ہے، حفظ القرآن کی تکمیل کے بعد میں علوم اسلامیہ کے حصول کے لیے جامعہ علوم اثریہ جہلم چلا گیا لیکن شعیب صاحب نے اسی مدرسہ سے تجوید القرآن کی سند بھی حاصل کی پھر جامعہ محمدیہ گوجرانوالہ سے علوم اسلامیہ کی تکمیل کے بعد جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ چلے گئے۔ میری ان سے کبھی کبھار ملاقات لاہور یا کسی مقام پر دینی مقام پر دینی مجالس یا مدارس میں ہو جایا کرتی تھی۔ مئی ۲۰۰۵ء میں مجھے سفر عمرہ کی سعادت حاصل ہوئی، مدینہ منورہ میں حافظ شعیب صاحب سے ملاقات رہی جو جامعہ اسلامیہ کی انتہائی کلاس کے طالب علم تھے۔ فراغت کے بعد وہ سعودیہ میں تبلیغی خدمات سر انجام دیتے رہے۔ ۲۰۰۸ء میں وہ لاہور آ گئے اور دار العلوم تقویۃ الاسلام میں مدرس مقرر ہو گئے، اس دوران انہوں نے الوجیز کا ترجمہ شروع کیا۔ انہیں پھر سعودیہ جانا پڑا وہ وہاں بھی کچھ لکھتے رہے معلوم ہوا کہ وہ ۲۶۱ تک لکھ چکے ہیں، پہلی چند کاپیاں وہ ترجمہ کر کے یہاں دے گئے تھے جبکہ بعض کاپیاں ان کے پاس سعودیہ میں تھیں۔ حافظ عبد الوحید صاحب ناظم دار الفلاح لاہور گزشتہ رمضان ۲۰۱۱ء عمرہ کے لیے گئے تو ان کے ذریعے میں نے وہ کاپیاں بھی منگوا لیں۔ گو کہ دار المعارف لاہور جیسے علمی ادارے میں تحقیقی کام میں مشغول ہونے کے سبب سے میرے لیے کسی اور کام کے لیے وقت نکالنا مشکل تھا، لیکن عبد الرحمٰن صاحب کے اصرار اور کام کو مکمل کرنے کی اہمیت کے پیش نظر مجھے یہ ذمہ داری نبھانا پڑی، دار المعارف میں سیرت النبی ﷺ پر ایک مفصل اور عمدہ تحقیقی کام ہو رہا ہے، اللہ تعالیٰ اس کی تکمیل و اشاعت بھی آسان فرمائے۔ لہٰذا ادارے سے فراغت کے بعد رات کے اوقات میں کام شروع کیا، باقی حصے کا ترجمہ یعنی ۲۶۱ سے ۴۲۶ تک میں نے مکمل کر دیا۔ کمپوزنگ کے بعد میں نے مکمل پروف ریڈنگ اور نظر ثانی کا کام بنظر عمیق کیا، کچھ عبارات مترجم سے یا کمپوزر سے چھوٹ گئی تھیں انہیں بھی مکمل کیا، حافظ صاحب کے ترجمے والا حصہ بہت عمدہ ہے میں نے بھی اپنے حصے میں عمدہ ترجمے کی کوشش کی ہے، فروری ۲۰۱۲ء میں مجھے پھر سفر عمرہ کی سعادت حاصل ہوئی، شعیب صاحب چونکہ سعودیہ کے کسی دور شہر میں ہیں اس لیے ملاقات تو نہ ہو سکی البتہ فون پر رابطہ ہوتا رہا۔ کوشش کی گئی ہے کہ ترجمہ الفاظ کے مطابق ہو لیکن اردو کا محاورہ یا روانی بھی برقرار رہے، معدودے چند مقامات پر توضیحی نوٹ بھی دیے گئے ہیں۔ لفظ تمیز کو تفعیل کے وزن پر

ہونے کیوجہ سے دو یاء کے ساتھ لکھنے کی کوشش کی گئی ہے، عام طور پر اسے ایک یاء کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ علیحدگی، ناراضگی اور اس طرح کے دیگر فارسی کے غیر صحیح مرکبات کا استعمال کم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ حافظ شعیب صاحب کے ترجمہ کے حوالے سے یہ شاید پہلی کاوش ہوگی لیکن عمدہ کاوش ہے، البتہ راقم کو پہلے بھی چند کتب کے تراجم کا موقع ملا ہے۔

ایک مشکل لیکن بہت ضروری فن کی کتاب کا ترجمہ کرنے میں ہمیں کہاں تک کامیابی ملی ہے اس سوال کا جواب قارئین کے لیے چھوڑتے ہوئے پروردگار عالم سے دعا ہے کہ وہ اس کتاب کے مؤلف، مترجمین اور ناشر کو جزائے خیر عطاء فرمائے، اس کا نفع عام فرمائے اور اسے ہماری میزان حسنات میں شامل فرمائے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ۔ اٰمِيْن يَا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ

فقیر بارگاہ صمدی
حافظ محمد اسلم شاہدروی
۲۵ شعبان المعظم ۱۴۳۳ ہجری
بمطابق ۱۶ جولائی ۲۰۱۲ء

مقدمہ طبع جدید

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ، وَبَعْدُ۔

یہ میری کتاب ''الوجیز فی اصول الفقہ'' ایک جدید طبع ہے، اس طبع میں میں نے ایک نئی فصل ''شریعت اسلامیہ میں اختلاف'' کے عنوان سے بڑھا دی ہے، کیونکہ اس کا اجتہاد کی فصل اور تقلید کی فصل کے ساتھ تعلق ہے۔

اس اضافے کی وجہ سے میری اس کتاب کے چوتھے باب کا عنوان اس طرح ہوگا:

الباب الرابع: الاجتہاد والتقلید والخلاف فی الشریعۃ الاسلامیۃ، اس طرح پہلی فصل اجتہاد دوسری فصل تقلید اور تیسری فصل اختلاف کے بارے میں ہوگی۔

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمَ،
وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔

عبدالكريم زيدان
المؤلف صنعا
۲۰۰۴/۱۰/۱۱ء

مقدمہ طبع اول

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ، وَبَعْدُ.

شریعت اسلامیہ کے فقہاء رحمہم اللہ نے ہمارے لیے ایک جلیل القدر اور عظیم الفائدہ علم مرتب کیا ہے جس کی مثال قدیم وجدید زبانوں میں پورے روئے زمین پر نہیں ملتی، وہ علم ''اصول فقہ'' ہے۔ اس علم کو وضع کرنے، اس کی عمارت بنانے، اس کے نمایاں قواعد، پہلو اور معانی واضح کرنے کا مقصد اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے فہم کے طریق سے اسلام کی خدمت کرنا ہے، اس علم یعنی اصول فقہ کے قواعد ومعانی کی روشنی میں کتاب وسنت کے نصوص اور مصادر معتبرہ سے احکام کا استنباط کرنا بھی ہے۔

چند سال قبل میں نے بغداد یونیورسٹی کے کلیہ الحقوق کی چوتھی کلاس کے طلبہ کے لیے اس جلیل علم کے کچھ کتابچے مرتب کیے تھے، ان کو جمع کر کے میں نے ایک کتاب بنام ''الوجیز فی اصول الفقہ'' تیار کر لی، سابقہ طبعات کو سامنے رکھ کر اس میں مناسب چھان بین، ترتیب، کمی بیشی، ترمیم کر کے اس میں مثالیں بھی شامل کر دیں۔ انسان جو کچھ لکھتا ہے اس میں ایسے ہی ہوتا ہے کہ وہ آج کوئی چیز لکھتا جاتا ہے لیکن اگلے ہی دن اس میں کوئی کمی دیکھ لیتا ہے، یہ انسان کے نقص وقصور کی ایک بڑی علامت ہے، مطلق کمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ذات یکتا ہے لیکن اکثر لوگ اس حقیقت کو نہیں جانتے۔

اس کی سابقہ طبعات پر جن اضافات کو بڑھانا میں نے ضروری سمجھا وہ اصول فقہ کے قواعد کے لیے تفسیر نصوص سے متعلق وضعی قوانین سے بعض امثلہ تھیں۔ کیونکہ یہ اصولی قواعد عربی عبارت کے فہم، اس کی صحیح تفسیر اور اس سے مراد کی معرفت کے لیے میزان ہیں۔ جب تک قاعدہ عربی زبان میں لکھا ہوا ہے تو وہ لازمی طور پر اپنی تفسیر میں ان قواعد کے تابع ہوگا، جیسا کہ ہم آگے

ذکر کریں گے۔

آخر میں، میں اس عاجزانہ محنت کے ساتھ اس عمل بسیط کو پیش کر کے عزیز طلبہ سے اس بات کی امید رکھتا ہوں کہ میں نے اس علم کی بہت ضروری ابحاث کا راستہ ان پر آسان کر دیا ہے۔ میں اللہ تعالیٰ سے درخواست گزار ہوں کہ وہ مجھے اور انہیں اپنی شریعت کی خدمت اور اپنے کلمہ کی سربلندی کی توفیق عطا فرمائے۔ بے شک وہی سننے والا اور دعاؤں کو قبول فرمانے والا ہے۔

المؤلف بغداد

۹ شوال ۱۳۹۲ ہجری/۲۲ اکتوبر ۱۹۷۶ء

مُقدّمه

ا۔شرعی احکام کا استنباط واستخراج:

ان کے ان مصادر سے ہونا چاہیے جو شرعاً معتبر ہوں نہ کہ اپنی من مرضی سے اور نہ جیسے بھی ممکن ہو سکے (استنباط کر لیا جائے)، بلکہ وہ معیّن راہیں جنہیں مجتہد اختیار کرتے ہوں وہ قواعد جن سے مجتہد راہنمائی لیتے ہوں، اور وہ ضوابط جن کے تقاضوں کا مجتہد التزام کرتے ہوں یہ سب بہت ضروری ہیں، اجتہاد کی قبولیت اور درست احکام تک رسائی کا امکان اور سہولت اسی کے ساتھ ہے۔

۲۔ وہ علم جو احکام سے مصادر اور ان کی حجیت، اور ان کے ساتھ استدلال کے لیے ان کے مراتب اور اس استدلال کی شرائط سے بحث کا اہتمام کرے، استنباط کے طریقوں کی شکل وصورت کو بنائے، اس پر معیّن قواعد کو اخذ کیا جائے اور جن کا التزام مجتہد احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے معلوم کرنے کے وقت کرے، ایسا علم اصول فقہ ہے، اس بنا پر یہ وہ علم ہے، جیسا کہ علامہ ابن خلدون نے کہا: شرعی علوم میں عظیم تر ہے، مرتبہ میں بلند تر ہے اور فائدے کے اعتبار سے ان میں زیادہ سے زیادہ (فائدہ مند ہے)۔ [1]

۳۔ اصول فقہ کی حقیقت ہماری بیان کردہ بات سے باہر نہیں لیکن اصولیوں نے اس کی اصطلاحی تعریف اس کے لقب اور شرعی علوم میں سے ایک مخصوص علم کا نام ہونے کے اعتبار سے ذکر کی ہے۔ اس تعریف کے لیے تمہید کے طور پر وہ اس کا معنیٰ اس کے مرکب اضافی جو کہ دو کلموں ''اصول'' جو کہ مضاف ہے اور ''الفقہ'' جو کہ مضاف الیہ ہے، سے تیار کیا گیا ہے، کے اعتبار سے بیان کرتے ہیں۔

سچی بات یہ ہے کہ یہ طریقہ ابتدائی طالب علم کے لیے مفید ہے، اس جہت سے کہ یہ اہل قوم، اہل فن کی اصطلاحات سے جان پہچان کرواتا ہے، اس لیے جب وہ اہل فن کی کتابوں کی طرف رجوع کرتا ہے تو بیگانگی محسوس نہیں کرتا، اور یہی وجہ ہے کہ ہم نے ان کے ساتھ اس

[1] مقدمہ ابن خلدون: ص ٤٥٢.

راستے پر چلنے کو ترجیح دی ہے، سو ہم اصول فقہ کی تعریف مرکب اضافی کے اعتبار سے ذکر کریں گے، پھر اس کی تعریف اس خاص علم کا لقب ہونے کے اعتبار سے کریں گے جس علم کا ہم سبق پڑھنا چاہتے ہیں۔

۴۔ اصول فقہ کی تعریف مرکب اضافی کے اعتبار سے:

اس اعتبار سے اس کی تعریف اس کے دونوں جزوں ''اصول'' اور ''فقہ'' کی تعریف کو لازم قرار دیتی ہے۔

اصول:

اصل کی جمع ہے اور اصل لغت میں اسے کہتے ہیں جس پر اس کے غیر کی بنیاد رکھی جائے، چاہے بنیاد کا رکھا جانا حسی ہو یا عقلی جبکہ علماء کے عرف اور ان کے استعمالات میں کلمہ اصل کے کئی معانی مراد لیے جاتے ہیں، جن میں سے: [1]

أ۔ دلیل: کہا جاتا ہے اس مسئلہ کی اصل اجماع ہے یعنی اس کی دلیل اجماع ہے اور اس معنیٰ کی رُو سے اصول فقہ کہا جانے کا مطلب ہے اس کی ادلہ (دلیلیں) اس لیے کہ فقہ کی ادلہ پر رکھی گئی بنیاد عقلی (غیر حسی) ہے۔

ب۔ راجح: جیسا کہ ان کا کہنا ''کلام میں اصل حقیقت ہے'' یعنی کلام میں راجح اس کو حقیقت پر محمول کرنا ہے نہ کہ مجاز پر اور اسی سے ہے کہ الکتاب بنسبت قیاس کے اصل ہے، یعنی راجح الکتاب (قرآن کریم) ہی ہے۔

ج۔ قاعدہ: کہا جاتا ہے ''مجبور ہو جانے والے کے لیے مردار کی اباحت خلاف اصل ہے'' یعنی عمومی قاعدہ کے خلاف ہے اور ان کا کہنا ''اصل فاعل کا مرفوع ہونا ہے'' یعنی عمومی اور جاری قاعدہ فاعل کو رفع دینا ہے، یا فاعل کو رفع دینا علم نحو کے قواعد سے ہے۔

د۔ مستصحب (ساتھ لیا گیا): کہا جاتا ہے ''اصل بری الذمہ (بے قصور) ہونا ہے، یعنی ذمہ کا کسی چیز کی مشغولیت سے خالی ہونا ساتھ رہے گا تا آنکہ اس کا خلاف ثابت ہو۔

فقه: لغت میں چیز کے علم اور اس کے فہم کو کہتے ہیں، لیکن قرآن کریم میں اس کا استعمال

---

[1] الاسنوی فی نهاية السول شرح منهاج الاصول: ص۷، لطائف الاشارات للشيخ عبدالحميد بن محمد علی قدس علی تسهيل الفرقات لنظم الورقات ص۸۔

اس جانب راہنمائی کرتا ہے کہ اس سے مراد مطلق علم نہیں بلکہ دقیق فہم، لطیف قسم کا ادراک اور متکلم کی غرض کو جان لینا ہے، اس معنیٰ میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿قَالُوا يٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ﴾ (هود: ۹۱)

''انہوں نے کہا اے شعیب تیری اکثر باتیں تو ہماری سمجھ میں ہی نہیں آتیں۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَمَالِ هٰٓؤُلَآءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا٥﴾ (النساء:۷۸)

''اس قوم کو کیا ہو گیا ہے کہ کوئی بات سمجھنے کے قریب ہی نہیں۔''

فقہ علماء کی اصطلاح میں:

اپنے تفصیلی (فروعی) دلائل سے حاصل شدہ شرعی و عملی احکام کا جاننا [1] یا احکام بذات خود فقہ ہیں۔

احکام:

حکم کی جمع ہے اور اثبات کے یا نفی کے طور پر ایک امر کو دوسرے امر کے لیے ثابت کرنے کو حکم کہتے ہیں، جیسے ہمارا کہنا ''سورج طلوع ہے'' یا ''طلوع نہیں ہے''، ''پانی گرم ہے'' یا ''گرم نہیں ہے''۔

یہاں احکام سے مراد ہے وجوب یا ندب یا حرمت یا کراہت یا اباحت یا صحت یا فساد یا بطلان میں سے جو کچھ بھی مکلف آدمی کے افعال پر لاگو کیا جائے۔ [2]

لفظ فقہ کے استعمال کے جواز کے لیے تمام شرعی احکام کا علم ہونے کی شرط نہیں لگائی جائے گی، اگر ان کے ایک مجموعہ کا علم ہو تو فقہ کا نام دیا جا سکتا ہے، جیسے خود (احکام کے) اس مجموعہ کو بھی فقہ کا نام دیا گیا ہے اور اس مجموعہ کے حامل کو فقیہ کے نام سے موسوم کیا جائے گا جب تک استنباط کا ملکہ اس کے پاس موجود ہے۔

احکام کیلئے شرعی ہونے کی قید میں نے اس لیے لگائی تا کہ پتہ چل جائے کہ احکام شریعت

---

[1] البیضاوی فی منهاج الاصول: ص۲۲، و الاحکام فی اصول الاحکام الامدی: ۱/۷، ارشاد الفحول للشوکانی ص۳، لطائف الاشارات ص۸.

[2] لطائف الاشارات: ص۸، مباحث الحکم لاستاذنا محمد سلام مذکور: ص۵.

کی طرف منسوب ہیں، یعنی براہ راست یا بالواسطہ اسی سے ماخوذ ہیں، چنانچہ کل جزء سے بڑا ہے، ایک دو کا نصف ہے، عالم حادث ہے، جیسے عقلی احکام کا جاننا (فقہ کی) تعریف میں داخل نہیں ہوسکتا، نہ حسی احکام، یعنی بطریقہ حس ثابت ہونے والے احکام، جیسے ہمارا جاننا کہ آگ جلاتی ہے، نہ تجربہ کے ذریعہ ثابت ہونے والے احکام، جیسے ہمارا جاننا کہ زہر قاتل ہوتا ہے، اور نہ وضعی (فنی) احکام، یعنی بطریقہ وضع (فن) ثابت ہونے والے احکام، جیسے ہمارا جاننا کہ "کان" اور اس کی اخوات (افعال ناقصہ) مبتدا کو رفع (پیش) اور خبر کو نصب (زبر) دیتے ہیں۔

پھر شرعی احکام کے لیے عملی کی شرط لگائی جائے گی یعنی وہ (شرعی احکام) مکلّف (پابند حکم) کے افعال سے متعلقہ ہوں، جیسے ان کی نمازیں، ان کی تجارتیں، ان کی خرید وفروخت، ان کے کھانے پینے کی چیزیں ان کے جرائم، یعنی جو عبادات یا معاملات میں سے ہے، تو جس (حکم) کا تعلق عقیدہ سے ہوگا وہ اس میں داخل نہیں ہوسکتا، یہ اعتقادی احکام ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنا، نہ اخلاق سے تعلق رکھنے والا حکم، اس میں داخل ہوگا کیونکہ یہ اخلاقی احکام ہیں، جیسے صدق کا واجب ہونا اور کذب کا حرام ہونا، یہ ہوں یا وہ ہوں علم فقہ میں ان سے بحث نہیں کی جاتی، ان سے بحث علم توحید یا علم کلام کی جاتی ہے اگر یہ اعتقادی احکام ہوں اور علم اخلاق یا علم تصوف میں ان کے متعلق بحث کی جاتی ہے اگر یہ اخلاقی احکام ہوں۔

اور ان شرعی عملی احکام کے لیے مکتسبة (حاصل شدہ) کی شرط لگائی جائے گی، یعنی وہ تفصیلی دلائل سے بطریقہ نظر واستدلال ماخوذ ہوں۔

اس شرط کے لگانے کا نتیجہ یہ برآمد ہوگا کہ احکام کے متعلق اللہ تعالیٰ کا علم ہو یا رسول کا علم ہو، یا مقلدین کا علم ہو یہ سب فقہ کی تعریف میں شمار نہ ہوگا اور نہ ان کے حاملین کو فقیہ کے نام سے موسوم کیا جائے گا، کیونکہ علم الٰہی اس کی ذات عالیہ کے ساتھ لازم ہے اور وہ حکم اور دلیل دونوں کو جانتا ہے، اور رسول کا علم وحی کا ثمرہ ہوتا ہے، دلائل سے اخذ کردہ نہیں ہوتا، اور مقلد کا علم تقلید کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ نظر واجتہاد کا۔ [1]

---

[1] یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ مقلد اگر شرعی احکام کے ایک مجموعہ کا ادلہ سمیت علم رکھتا ہو تو بھی اس کو فقیہ نہیں کہا جائے گا، کیونکہ اہل اصول کی اصطلاح میں فقیہ وہ ہے "جس کے اندر احکام کو ان کی ادلہ سے تحصیل و استنباط کا ملکہ موجود ہو، چاہے اس نے بالفعل اجتہاد کیا ہو اور احکام کو استنباط کیا ہو، یا نہ اس نے ⇐⇐⇐

تفصیلی ادلہ:

فروعی ادلہ کو کہتے ہیں اوران میں سے ہر ایک دلیل ایک خاص مسئلہ سے متعلق ہوتی ہے اوراس کے لیے معین حکم کی صراحت کرتی ہے، جیسے:

أ۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ (النساء: ٢٣)

"حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں۔"

یہ تفصیلی دلیل ہے، یعنی فرعی دلیل ہے اور ایک خاص مسئلہ سے متعلق ہے اور وہ ماں سے نکاح کا مسئلہ ہے اور ایک معین حکم پر اس نے دلالت کی ہے، وہ ماں سے نکاح کا حرام ہونا ہے۔

ب۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَآءَ سَبِيْلًا﴾ (الاسراء: ٣٢)

"خبردار زنا کے قریب بھی نہ پھٹکنا کیونکہ وہ بڑی بے حیائی ہے اور بہت ہی بری راہ ہے۔"

فرعی دلیل ہے ایک معین مسئلہ سے متعلق ہے۔ وہ زنا کا مسئلہ ہے اور ایک خاص حکم پر اس نے دلالت کی ہے، وہ زنا کا حرام ہونا ہے۔

ج۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَأَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾

(الانفال: ٦٠)

"تم ان کے مقابلے کے لیے اپنی طاقت بھر قوت کی تیاری کرو اور گھوڑوں کے تیار رکھنے کی۔"

فرعی دلیل ہے ایک معین مسئلہ سے متعلق ہے، وہ جماعت کا قوت تیار کرنے کا مسئلہ ہے

⇦⇦⇦ اجتہاد کیا ہو اور نہ ہی احکام کو استنباط کیا ہو، بنا بریں فقیہ وہ ہو گا کہ فقہ جس کی طبیعت ثانیہ بن چکی ہو، اور یہی مجتہد کا معنیٰ ہے، لیکن یہ معنی بدل چکا ہے اور لفظ فقہ مسائل فقہ پر بولا جانے لگا ہے۔ صاحب مسائل نے چاہے مسائل کا اکتساب بطریقہ نظر و استدلال کیا ہو یا مجتہدین کے اقوال کو گہرائی سے سمجھنے کا طریقہ اختیار کیا ہو، یا تقلید اور حفظ کا طریقہ اختیار کیا ہو، جیسا کہ ہر اس شخص کو فقیہ کہہ دیا جاتا ہے جو مسائل کو ان طریقوں سے حاصل کر لے، اور یہ جدید معنیٰ اہل فقہ کے ہاں عام ہے، اہل اصول کے ہاں نہیں۔
مذکرات فی تایخ الفقه، لشیخنا فرج السنهوری: ص ٤.

اور جماعت سے متعلقہ ایک معین مسئلہ پر اس نے دلالت کی ہے، وہ ہے دشمن کو خوف زدہ رکھنے کے لیے جماعت کا قوت کو تیار رکھنے کے واجب ہونے کا مسئلہ۔

د۔ آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((اَلْعَمَدُ قَوَدٌ))

''قتل عمد میں قصاص ہے۔''

فرعی دلیل ہے اور ایک خاص مسئلہ سے متعلق ہے، وہ قتل عمد کا مسئلہ ہے اور دلیل نے مسئلہ کے حکم پر دلالت کی ہے کہ (اس کا) حکم قصاص کا پایا جانا ہے۔

ھ۔ جدہ (خواہ دادی ہو یا نانی) کے وراثت میں چھٹے حصے کی حق دار ہونے پر اجماع کا ہونا، فرعی دلیل ہے۔ معین مسئلہ سے متعلق ہے، وہ جدہ کی وراثت کا مسئلہ ہے، اس دلیل نے مسئلہ کے حکم پر دلالت کی ہے کہ جدہ کو چھٹا حصہ دینا واجب ہے۔

تو تفصیلی ادلہ وہ ہوں گی جو ہر مسئلہ کے حکم پر ہماری راہنمائی کریں اور یہی وجہ ہے کہ وہ فقیہ کی بحث کا موضوع ہوتی ہیں، تاکہ فقیہ علم اصول میں مقرر شدہ استنباط کے قواعد اور استدلال کے طریقوں سے مدد لیتے ہوئے ان احکام کو اچھی طرح جان سکے جن احکام کو وہ لے کر آئی ہوں، لیکن اصولی ان ادلہ میں بحث نہیں کرتا اس کی بحث صرف اجمالی یعنی کلی ادلہ کے بارے میں ہوتی ہے تاکہ وہ ان کے اندر موجود کلی احکام معلوم کر کے ایسے قواعد وضع کر سکے کہ فقیہ جن کی فروعی ادلہ پر مطابقت کر کے شرعی حکم کے علم تک پہنچ سکے۔

۵۔ اصول فقہ کی اصطلاحی تعریف:

جہاں تک بات ہے اس کی لقبی، یعنی مخصوص علم کا لقب ہونے کے اعتبار سے تعریف کی ہے تو وہ یہ ہے کہ قواعد وادلہ اجمالیہ (کلیہ) کا ایسا علم جو فقہ کے استنباط تک رسائی کا ذریعہ بنے۔ [1]

جیسا کہ ان قواعد وادلہ اجمالیہ (کلیہ) پر اس کا اطلاق بھی کر دیا جاتا ہے۔

اور قواعد: ایسے کلی مقدمات ہوتے ہیں جن کا حکم ان جزئیات (فروعات) پر عائد ہو جو ان کے تحت درج ہوں تو ان سے ہمیں ان جزئیات (فروعات) کا حکم معلوم ہو جاتا

---

[1] فتح الغفار بشرح المنار لابن نجیح ص۷، وتسھیل الوصول الی علم الاصول للمحلاوی ص۷، ارشاد الفحول ص۳.

ہے۔ [1] ان کی مثالیں:

قاعدہ: امر وجوب کا فائدہ پہنچاتا ہے بجز اس صورت کے کہ کوئی قرینہ اس کو وجوب سے ہٹا دے۔ اس قاعدہ کا حکم ان تمام جزئی (فروعی) نصوص (تصریحات) پر عائدہ ہوتا ہے جو اس قاعدہ کے تحت آتی ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ﴾ (المائدة: ١)

"اے ایمان والو! عہد و پیمان پورے کرو۔"

اور اس کا فرمان ہے:

﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾ (النور: ٥٦)

"نماز کی پابندی کرو، زکوۃ ادا کرو اور رسول کی فرمانبرداری میں لگے رہو۔"

خالص امر کے تمام صیغے اس قاعدہ کے تحت درج ہوں گے اور امر کے صیغے سے جو کچھ متعلق ہوگا اس کا واجب ہونا اسی (اندراج) سے معلوم ہوگا، جیسے عہد و پیمان کی تکمیل، نماز، زکوۃ کی ادائیگی اور اطاعت رسول ﷺ کا واجب ہونا۔

قاعدہ۔ نہی تحریم کا فائدہ پہنچاتی ہے بجز اس صورت کے کہ کوئی قرینہ اس کو تحریم سے ہٹا دے تو یہ قاعدہ صرف نہی کی نصوص پر عائد ہوگا اور اس کی موافقت سے نہی کے صیغوں کے ساتھ جو کچھ متعلق ہوگا اس کی ممانعت کا پتہ چل جائے گا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى﴾ (الاسراء: ٣٢)

"اور زنا کے قریب بھی نہ جاؤ۔"

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾

(النساء: ٩)

"اے ایمان والو! تم آپس کے مال ناجائز طریقہ سے مت کھاؤ۔"

---

[1] اور کبھی ان قواعد و ادلہ کلیہ پر اور جن احکام پر یہ مشتمل ہوں ان پر احکام کلیہ بول دیا جاتا ہے تو امر دلیل کلی ہوگا اور جس حکم پر اس کی دلالت ہے وہ ہے واجب قرار دینا، حکم کلی ہوگا اور حکم دینے والی نصوص جزئی ادلہ ہوں گی اور ان کے احکام جزئی احکام ہوں گے۔

تو زنا کا حکم ممانعت ہوگا اور باطل طریقوں سے لوگوں کے مال کھا جانے کا حکم بھی ممانعت ہوگا۔

اور ان قواعد کی بدولت مجتہد فقہ کے استنباط، یعنی شرعی عملی احکام کو ان کی تفصیلی (فروعی) ادلہ سے استنباط تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ مثال کے طور پر جب مجتہد کا ارادہ نماز کے حکم کو معلوم کرنا ہو اور اس نے اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ نماز قائم کرو، پڑھا ہو تو وہ کہے گا کہ (اَقِیْمُوا) خالص امر کا صیغہ ہے اور قاعدہ ہے کہ امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے بجز اس صورت کے کہ کوئی قرینہ اس کو وجوب سے پھیر دے، اس پر صادق آتا ہے تو اس سے نماز کو قائم کرنے کے وجوب کا نتیجہ حاصل ہوگا۔

جہاں تک اجمالی (کلی) ادلہ کی بات ہے تو احکام شرعیہ کے مصادر و ماخذ یہی ہیں جیسے کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اور ان کا جاننا اس جہت سے ہوگا کہ ان سے استدلال کرنے میں ان کی حجیت اور منزلت معلوم ہو، نص کی دلالت کے مختلف احوال کے مطابق دلالت کے پہلو، اجماع کا مفہوم اور اس کی شرائط، قیاس کی اقسام، اس کی علت اور اس علت کی پہچان کے طریقہ اور ان کے علاوہ قیاس اور تمام اجمالی (کلی) ادلہ سے متعلق دیگر مسائل معلوم ہوں۔

تو اصولی ان اجمالی (کلی) ادلہ سے بحث کرتا ہے جو اجمالی ادلہ جزئی (فروعی) ادلہ سے ماخوذ شرعی احکام پر دلالت کرتی ہوں۔

اور فقیہ اصولی قواعد اور اجمالی ادلہ اور ان مسائل کے احاطہ سے مدد لیتے ہوئے جزئی (فروعی) ادلہ سے بحث کرتا ہے تاکہ ان سے جزئی (فروعی) احکام استنباط کر سکے۔

۶۔ اصول فقہ پڑھنے کا مقصد اور اس کی ضرورت کہاں تک ہے:

ہم جو کچھ پہلے کہہ چکے ہیں اس سے واضح ہوتا ہے کہ اصول فقہ وضع کرنے کا مقصد شرعی عملی احکام تک پہنچنا ہے۔ ایسے قواعد اور مناہج وضع کر کے جو ان تک پہنچانے والے ہوں اور ایسے طریقہ پر ہو جس سے مجتہد خطا اور لغزش سے بچ سکے۔

فقہ اور اصول دونوں کا متفقہ مقصد شرعی احکام تک پہنچانا ہے، مگر اصول پہنچنے کے راستے اور استنباط کے طریقے بیان کرتے ہیں جبکہ فقہ بالفعل علم اصول کے تشکیل کردہ مناہج کی روشنی میں اور اس کے مقرر کردہ قواعد کی مطابقت کر کے احکام کو استنباط کرتی ہے۔

اور ایسا نہ کہا جائے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو جانے کے قول کے بعد دوبارہ اس علم کی ضرورت پیش نہیں آ سکتی۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں اجتہاد روز قیامت تک باقی رہے گا لیکن اس کے لیے کچھ شرائط ہیں، اور جس نے اجتہاد کا دروازہ بند ہو جانے کا فتویٰ دیا ہے اس نے یہ بات تب کہی ہے جب اس نے جاہلوں کو اللہ تعالیٰ کی شریعت پر جرأت کرتے اور خواہشات کے ذریعہ احکام سازی کرتے اور ایسے لوگوں کی طرف سے اجتہاد کا دعویٰ ہوتے دیکھا جو صرف اس کے نام ہی سے واقف تھے اور ایسا شخص جو اجتہاد کے مرتبہ کو نہیں پہنچا تو وہ اس علم کی جان پہچان اور اس کے قواعد سے واقفیت کا ضرورت مند ہے تاکہ وہ ائمہ رحمہم اللہ کے اقوال کے ماخذ اور ان کے مذاہب کی بنیاد جان سکے اور کبھی اس کی بساط ہو تو ان کے اقوال کا موازنہ کر کے ان میں ترجیح دے سکے اور ائمہ رحمہم اللہ نے احکام کے تقرر اور استنباط میں جن مناہج کی اتباع کی ہے ان مناہج کی روشنی میں احکام (مسائل کا حل) نکال سکے۔

اور جیسا کہ شرعی احکام سے لگاؤ کے لیے اس علم سے بے نیازی نہیں کی جا سکتی ہے تو وضعی قوانین سے لگاؤ وکیل کا ہو یا قاضی کا ہو یا مدرس کا ہو یہ بھی اس علم کا محتاج ہے کیونکہ علم اصول کے مقرر کردہ قواعد اور اصول جیسے قیاس اور اس کے اصول، نصوص کی تفسیر کے لیے اصولی قواعد، الفاظ اور عبارات کی اپنے معانی پر دلالت کے طریقے اور اس دلالت کی وجوہات اور ادلہ کے درمیان ترجیح کے قواعد ان تمام کا اور ان سے دیگر کا احاطہ ایسے شخص پر لازم ہے جو وضعی قوانین کے طلب وتلاش میں ہو اور ان کی تشریح اور ان کی تہہ میں موجود احکام تک پہنچنا چاہتا ہو، یہی وجہ ہے کہ عراق، شام، مصر وغیرہ کے شریعت وحقوق کے کالجوں میں قدیم وجدید ہر دور سے طلباء کو اس علم کی تدریس میں خاص توجہ دی گئی ہے۔

۷۔ علم اصول کی نشو ونما:

اصولی فقہ کا وجود تب سے ہے جب سے فقہ کا وجود ہے اور جب تک فقہ باقی ہے تب تک اس کے اصول وضوابط اور قواعد کا وجود یقینی اور لازمی طور پر باقی ہے، علم اصول کا جوہر اور اس کی حقیقت یہی ہے لیکن فقہ ازروئے تدوین علم اصول سے پہلے ہے۔ اگرچہ وجود کے اعتبار سے وہ اس کی رفیق ہے۔ اس مفہوم میں کہ فقہ کی تدوین مسائل کا نکھار، قواعد کی ترسیخ اور ابواب کی تنظیم، اصول فقہ کے قواعد کی تدوین اور ان کی اپنے علاوہ سے علیحدگی وتمیز سے

پہلے کی گئی ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ ان کا جنم ان کی تدوین کے وقت ہی ہوا ہے اور یہ کہ اس سے قبل ان کا وجود نہیں تھا، یا یہ کہ فقہاء ؒ اپنے احکام کے استنباط میں معین قواعد اور ثابت شدہ منہج پر عمل پیرا نہیں تھے، واقعہ یہ ہے کہ اس علم کے قواعد اور منہج کا وجود مجتہدین ؒ کے نفوس میں قیام پذیر تھا اور وہ ان کی روشنی میں چلتے تھے، اگر چہ انہوں نے اس کی صراحت نہیں کی، فقیہ صحابی سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جب یہ کہتے کہ ایسی حاملہ عورت جس کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت وضع حمل پر پوری ہو جائے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٤)

''اور حاملہ عورتوں کی عدت ان کے وضع حمل تک ہے۔''

اور استدلال کرتے کہ سورہ طلاق جس کی یہ آیت ہے سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی جس میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا﴾ (البقرة: ٣٤)

''تم میں سے جو لوگ فوت ہو جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں وہ عورتیں اپنے آپ کو چار مہینے اور دس (دن) عدت میں رکھیں۔''

اس استدلال سے ان کا اشارہ صرف اور صرف اصول کے قواعد میں سے اس قاعدے کی جانب ہوتا کہ بعد میں آنے والی نص پہلی نص کو منسوخ کرتی ہے۔ اگر چہ انہوں نے اس کی صراحت نہیں کی۔ [1] جیسا کہ دستور یہ ہے کہ پہلے چیز کا وجود ہوتا ہے پھر اس کی تدوین ہوتی ہے، تو تدوین اس کے وجود کو ظاہر کرتی ہے نہ کہ اس کے وجود کو جنم دیتی ہے۔ علم نحو اور علم منطق میں بھی ایسا ہی ہوا ہے، عرب ہمیشہ سے اپنی کلام میں فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دیتے رہے اور علم نحو کی تدوین سے قبل یہ قاعدہ اور نحو کے دیگر قواعد جاری و ساری تھے اور دانش مند علم منطق کی تدوین اور اس کے قواعد کی وضع سے قبل ہی سے بحث و مباحثہ کرتے چلے آئے ہیں اور بدیعیات سے استدلال کرتے آئے ہیں۔

چنانچہ جب سے فقہ کا جنم ہوا ہے اصول فقہ تب سے اس کے مصاحب اور اس سے لازم

---

[1] شرح التوضيح: ١/٣٩.

ہیں، بلکہ وہ فقہ کے جنم سے قبل موجود تھے کیونکہ وہ استنباط کے قوانین اور آراء کے ترازو ہیں، لیکن آغاز میں ان کو مرتب کرنے کی ضرورت ظاہر نہ ہوئی، نبی ﷺ کے زمانہ میں اس علم کے قواعد پر بات کی ضرورت بھی نہ تھی چہ جائے کہ اس کی تدوین کی بات ہوتی کیونکہ نبی ﷺ ہی فتوے اور احکام کے بیان کا مرجع و مرکز تھے، اس لیے وہاں اجتہاد اور فقہ کا کوئی داعی نہ تھا اور جہاں اجتہاد نہ ہو تو استنباط کے طریقے بھی نہ ہوں گے اور نہ اس کے قواعد کی حاجت ہوگی۔

۸۔ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد اجتہاد اور استنباط کی ضرورت:

نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد ایسے واقعات اور حادثات پیش آئے جن کا سامنا کرنے کے لیے اجتہاد اور ان (واقعات) کے احکام کا کتاب و سنت سے استنباط نہایت ضروری تھا۔ مگر فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجتہاد کے قواعد اور استدلال و استنباط کے مسالک پر گفتگو کی ضرورت محسوس نہ کی کیونکہ وہ عربی لغت، اس کے اسلوبوں، اس کے الفاظ اور اس کی عبارتوں کی اپنی معانی پر دلالت سے خوب واقف تھے، تشریع کے اسرار و رموز اور اس کی حکمت کا احاطہ کیے ہوئے تھے، نزول قرآن اور ورود سنت کے اسباب کو جانتے تھے۔

استنباط میں ان کا طریقہ کار یہ تھا کہ جب ان کے پاس کوئی واقعہ آتا تو وہ اس کا حکم اللہ تعالیٰ کی کتاب سے تلاش کرتے، اگر اس میں حکم نہ پاتے تو سنت کی طرف رجوع کرتے، اگر سنت میں حکم نہ پاتے تو شریعت کے مقاصد سے جو کچھ وہ جانتے اور جس کی طرف اس کی نصوص اشارہ کرتیں اس کی روشنی میں اجتہاد کرتے اور اجتہاد کرنے میں کوئی تنگی نہ پاتے اور اجتہاد کے قواعد کی تدوین کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ نبی ﷺ کی طویل لمبی صحبت اور آپ کے ساتھ ہمیشگی سے جو فقہی سوجھ بوجھ ان کو حاصل ہوئی اور ممتاز درجہ کی جو تیز فہمی، نیک نیتی اور بہترین سمجھ داری ان میں موجود تھی اس نے اس پر (یعنی تدوین قواعد کی عدم ضرورت پر) ان کا تعاون کیا۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ اسی طرح ہی گزر گیا اور اس علم کے قواعد کی تدوین نہیں ہوئی، تابعین رحمہم اللہ نے بھی ایسے ہی کیا، وہ استنباط میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے طریقہ پر گامزن رہے اور احکام کو ان کی ادلہ سے استخراج کرنے کے لیے انہوں نے بھی اصول مرتب کرنے کی ضرورت

محسوس نہ کی، کیونکہ ان کا زمانہ عہد نبوت سے قریب تھا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے انہوں نے فقہ سیکھی اور انہیں سے انہوں نے علم حاصل کیا تھا۔

۹۔ تبع تابعین رحمہم اللہ کے زمانہ میں حادثات و واقعات کی کثرت:

مگر تابعین رحمہم اللہ کا زمانہ گزرنے کے بعد اسلامی علاقہ بہت وسیع ہو چکا تھا، حادثات اور واقعات کثرت کے ساتھ پیش آنے لگے۔ عجم کی عرب کے ساتھ آمیزش کچھ اس طرح سے ہو گئی کہ اس کی وجہ سے عربی زبان اپنی پہلی جیسی سلامتی دوبارہ نہ حاصل کر سکی، اجتہاد اور مجتہدین کی کثرت ہو گئی اور استنباط میں ان کے طریقے متعدد ہو گئے، بحث اور نزاع وسعت اختیار کر گئے، شبہات اور احتمالات کی کثرت ہو گئی۔ ان تمام وجوہات کی بنا پر فقہاء رحمہم اللہ نے اجتہاد کے ایسے قواعد وضوابط اور اصول وضع کرنے کی ضرورت محسوس کی کہ جن کی طرف مجتہدین اختلاف کے وقت رجوع کر سکیں اور وہ فقہ اور ٹھیک رائے کے لیے میزان ہوں۔

ان قواعد نے عربی لغت کے اسلوبوں اور اس کے مبادی سے اور شریعت کے معلوم شدہ مقاصد ورموز سے اور اس کی مصالح کی رعایتوں سے اور استدلال میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے طریقہ کار سے مدد حاصل کی ہے اور ان قواعد اور بحثوں کے مجموعہ ہی سے علم اصول فقہ بنایا گیا ہے۔

۱۰۔ تدوین:

اس علم کی تدوینی شکل وصورت کا آغاز ہوا تو یہ علم فقہاء رحمہم اللہ کی کلام میں اور احکام کے سلسلہ میں ان کی گفتگو میں جابجا بکھرے ہوئے قواعد کی شکل میں جنم پا چکا تھا، کیونکہ فقیہ اسی طرح ہی حکم، اس کی دلیل اور وجہ استدلال ذکر کیا کرتا تھا، جیسے فقہاء رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ان اصولی قواعد سے مدد لیتا جن پر ہر فقیہ اپنے تامل کی جہت کو قوی بنانے کے لیے اور اپنے مذہب کو مضبوط کرنے کے لیے اور اجتہاد کے ماخذ کو واضح کرنے کے لیے اعتماد کیا کرتا تھا۔

۱۱۔ مدون اول:

کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے جس شخص نے اصول فقہ لکھا وہ ابو یوسف ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں، لیکن ان کی کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچ سکی۔

علماء کے ہاں مشہور ہے کہ اس علم کی تدوین سب سے پہلے جس شخص نے کی اور مستقل

صورت میں اس کو لکھا وہ امام محمد بن ادریس شافعی متوفی ۲۰۴ ہجری [1] ہیں انہوں نے اپنا مشہور اصولی رسالہ لکھا جس میں قرآن کے متعلق اور قرآن کے احکام کو بیان کرنے کے متعلق اور سنت کے قرآن کا (تفصیلی) بیان ہونے کے متعلق اور قیاس اور ناسخ و منسوخ اور امر و نہی اور خبر واحد سے دلیل پکڑنے کے متعلق اور اس قسم کی دیگر اصولی بحثوں کے متعلق انہوں نے گفتگو کی ہے۔

اور اس رسالہ میں ان کا طریقہ کار باریک بینی، گہرائی، اپنی بات پر دلیل پیش کرنے اور مخالف کی آراء پر علمی، عمدہ اور پختہ انداز سے بحث کرنے کی خصوصیات کو نقش کرتا ہے۔

اور شافعی رحمہ اللہ کے بعد احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اطاعت رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک کتاب لکھی، دوسری کتاب ناسخ و منسوخ پر لکھی اور تیسری کتاب علل پر لکھی، پھر لگا تار علماء لکھتے چلے گئے اور انہوں نے اس علم کے مسائل کو نظموں میں پیش کرنا شروع کر دیا اور اس علم کو وسعت دی اور اس میں مزید اضافے کیے۔

۱۲۔ علماء کے اصول فقہ پر بحث کے مسالک:

علماء اصول فقہ پر بحثوں میں ایک طریقہ پر نہیں چلے ان میں سے کچھ نے اصولی قواعد کے تقرر کو دلائل و براہین سے مستحکم کرنے کی راہ اختیار کی، بغیر نگاہ ڈالے کہ وہ قواعد مجتہدین سے منقول فقہی فروعات کے موافق ہیں یا مخالف، چنانچہ یہ ایک نظری و ذہنی راہ ہے، جس کا مقصد اس علم کے قواعد کو اس کے مطابق قائم کرنا ہے جس پر دلیل دلالت کرتی ہو اور استدلال کی درستگی کے لیے ان کو ترازو بنانا ہے اور مجتہدین کے اجتہاد پر ان کو حاکم بنانا ہے، نہ کہ وہ مذہب کی فروعات کے خادم ہوں اور یہ مسلک متکلمین کے مسلک یا متکلمین کے طریقہ کے نام سے موصوف ہوا، معتزلہ، شافعیہ اور مالکیہ نے اس کو اختیار کیا، جیسے اس علم کی اپنی تدوین کی

---

[1] علامہ محمود شہابی کتاب (فوائد الاصول) من تقريرات الحجة النائيني للعلامه الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني ص ٤-٥ کے اپنے مقدمے میں کہتے ہیں کہ ابن خلکان، ابن خلدون اور صاحب کشف الظنون جیسے باخبر ناقد علماء کے ایک گروہ نے صراحت سے کہا ہے کہ اصول فقہ سب سے پہلے محمد بن ادریس شافعی نے لکھا ہے...... لیکن یہ بات یقینی نہیں بلکہ میرے نزدیک اس بات کا احتمال ہے کہ ابو یوسف بن یعقوب بن ابراہیم جو کہ سب سے پہلے قاضی القضاۃ کا لقب دیے گئے تھے، اصول کی تالیف میں شافعی سے سابق ہوں۔

ابتدا میں جعفری علماء نے اس طریقہ کی پیروی کی، اگرچہ بعد میں وہ اس طریقہ کو دوسرے طریقہ میں گڈمڈ کرنے کی طرف جھک گئے اور وہ یہ ہے کہ اصولی قواعد کو مذہب کی فروعات کی روشنی میں قائم کرنا۔ [1]

اس طریقہ (متکلمین کے طریقہ) کی امتیازی باتیں عقلی استدلال کی جانب جھکاؤ، مذاہب کے لیے عدم تعصب، اور فقہی فروعات کم ذکر کرنا اور اگر ان کا ذکر ہوا بھی تو وہ فقط بطور مثال عرض کرنے کے لیے ہوگا۔

۱۳۔ کچھ علماء نے ایک اور مسلک اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اصولی قواعد کو ائمہ رحمہم اللہ سے منقول فقہی فروعات کے تقاضوں کے مطابق مقرر کرنا، اس معنی و مفہوم میں کہ یہ علماء اپنے ائمہ رحمہم اللہ سے واردشدہ فقہی فروعات کی بصیرت پر ان قواعد کو مقرر کرتے ہیں جن کے متعلق وہ دیکھتے ہیں کہ ان کے ائمہ نے اپنے اجتہادات میں اور احکام اخذ کرنے کے لیے اپنے استنباط میں ان کا لحاظ کیا ہے اور حنفی علماء اس طریقہ کی اتباع میں اس قدر مشہور ہوئے کہ یہ طریقہ حنفی طریقے کے نام سے پہچانا جانے لگا۔ اور یہ مسلک عملیت (نظری اور ذہنی کے بالمقابل) کی مہر سے ممتاز ہوا، چنانچہ وہ ائمہ مذہب سے منقول فقہی فروعات کا عملی اور تطبیقی درسی نصاب ہے اور ایسے اصولی قوانین وقواعد وضوابط کا استخراج (نکالنا) ہے جن کا لحاظ اور اعتبار ان کے ائمہ نے اپنے استنباط میں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ طریقہ ایسے قواعد کو مقرر کرتا ہے جو مذہب کی فروعات کی خدمت کرتے ہوں اور اجتہاد میں اس مذہب کے ائمہ کے مسلک کا دفاع کرتے ہوں، جیسا کہ اس طریقہ اور یہی طرز طریق فقہی فروعات کے لیے مناسب ترین اور فقہ سے بہت زیادہ منسلک ہے، جیسا کہ علامہ ابن خلدون کہتے ہیں۔ [2]

۱۴۔ چھان بین کے دوران ایک تیسرے طریقہ کا وجود پایا گیا وہ ہے پہلے والے دونوں طریقوں کو جمع کرنے پر قائم ہے اور ان کی خوبیوں سے ہم کنار ہے، چنانچہ وہ خاص توجہ سے صرف ان اصولی قواعد کو مقرر کرتا ہے جن کی بنیاد دلیل پر ہوتا کہ وہ استنباط کے لیے میزان بن جائیں اور ہر ایک رائے اور اجتہاد پر ان کی حاکمیت ہو۔ ساتھ ہی ائمہ سے منقول فقہی فروعات

---

[1] محاضرات في اصول الفقه الجعفري لاستاذنا الشيخ محمد ابى زهرة ص ۲۲۔

[2] مقدمه ابن خلدون ص ٤٥٥.

پر اور جن اصول پر یہ فروعات قائم ہیں ان کو بیان کرنے پر، قواعد کی ان پر تطبیق، قواعد سے ان کے ربط پر اور قواعد کو ان کا خدمت گار بنانے پر نگاہ رکھتا ہے، مختلف مذہب کے شافعی، مالکی، حنبلی اور حنفی علماء نے اس طریقہ کے مطابق راہ عمل اختیار کی ہے۔

۱۵۔ متکلمین کے طریقہ پر لکھی گئی کتب:

امام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ الجوینی الشافعی التوفی ۴۱۳ ہجری کی کتاب (اَلْبُرْھَان) ہے، ابوحامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی التوفی ۵۰۵ ہجری کی کتاب (اَلْمُسْتَصْفی) ہے اور ابی الحسین محمد بن علی البصری المعتزلی التوفی ۴۱۳ ہجری کی کتاب (اَلْمُعْتَمدْ) ہے۔

ان تینوں کتابوں کی تلخیص فخر الدین الرازی الشافعی التوفی ۶۰۶ ہجری نے کی ہے۔

جیسا کہ ان کی تلخیص بھی اور ان پر مزید اضافات امام سیف الدین الآمدی الشافعی التوفی ۶۳۱ ہجری نے اپنی کتاب (اَلْاِحْکَامُ فِی اُصُوْلِ الْاَحْکَامِ) میں کی ہے۔

جہاں تک حنفی طریقہ پر تالیف کردہ کتب ہیں تو ان میں اہم ترین کتاب ابی بکر احمد بن علی المعروف بالجصاص التوفی ۳۷۰ ہجری کی (الاصول) ہے اور ابوزید عبداللہ بن عمر الدبوسی التوفی ۴۳۰ ہجری کی (الاصول) ہے اور فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی التوفی ۴۸۳ ہجری کی (اَلْاصول) ہے اور اس کی شرح جس کا نام (کَشْفُ الْاَسْرَارِ) عبدالعزیز بن احمد البخاری التوفی ۷۳۰ ہجری کی تالیف ہے۔

اور دونوں طریقوں کو جمع کر کے لکھی گئی کتب سے امام مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی الحنفی التوفی ۶۴۹ ہجری کی (بَدِیْعُ النِّظَامْ) الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام ہے اور صدر الشریعۃ عبداللہ بن مسعود الحنفی التوفی ۷۴۷ ہجری کی (التنقیح) اور اس کی شرح (التوضیح) ہے اور سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی الشافعی التوفی ۷۹۲ ہجری کی شرح التوضیح ہے اور تاج الدین عبدالوہاب بن علی السبکی التوفی ۷۷۱ ہجری کی (جمع الجوامع) ہے، ابن الہمام الحنفی التوفی ۸۶۱ ہجری کی (التحریر) ہے اور اس کی شرح ان کے شاگرد محمد بن محمد امیر الحاج الحلبی التوفی ۸۷۹ ہجری کی (التقریر و التحبیر) ہے اور محب اللہ بن عبدالشکور التوفی ۱۱۱۹ ہجری کی مسلم الثبوت ہے اور اس کی شرح علامہ عبدالعلی محمد

بن نظام الدین الانصاری کی ہے اور ان کے علاوہ دیگر کتب بھی ہیں۔

جعفری علماء کے ہاں اصول کی اہم کتب میں سے سید شریف المرتضی المتوفی سنۃ ۴۳۶ھ کی (الذریعۃ الی اصول الشریعۃ) ہے اور شیخ ابی جعفر محمد بن حسین بن علی الطوسی المتوفی سنۃ ۴۶۰ھ کی (عدۃ الاصول) ہے۔ ❶

اور ان کے متاخرین کی کتب سے: ابی الحسن الجیلانی کی (القوانین) ہے جس کی تالیف سے وہ ۱۲۰۵ھ میں فارغ ہوئے اور جدید کتب سے شیخ محمد مہدی الخالص الکاظمی کی (العناوین) ہے جس کی تالیف سے وہ ۱۳۴۱ھ میں فارغ ہوئے۔

۱۲۔ طریقہ بحث:

علم اصول کے موضوعات: شرعی حکم اور اس کی دلیل اور اس کے استنباط کے طرق اور بذات خود استنباط کرنے والا یعنی مجتہد، اہلیتِ اجتہاد کی شروط کی حیثیت سے۔

بنا بریں ہم اس کتاب کی بحثوں کو مندرجہ ذیل پہ تقسیم کریں گے:

پہلا باب: حکم کی مباحث

دوسرا باب: احکام کی ادلہ

تیسرا باب: احکام کے استنباط کے طرق اور اس کے قواعد اور ترجیح اور ناسخ و منسوخ کے قواعد میں سے جو کچھ بھی اس سے لاحق ہے۔

چوتھا باب: اجتہاد اور اس کی شروط، تقلید اور اس کے معانی۔

---

❶ فوائد الاصول: ص ۵۔

(پہلا باب)

حکم کے مباحث

پہلی فصل

حکم اور اس کی اقسام

پہلا مبحث:

حکم کی تعریف اور اس کی اصلی اقسام

۱۷۔ شرعی حکم کی معرفت ہی علم فقہ اور اس کے اصول کا مقصد ہے لیکن علم اصول اس کی طرف ایسے قواعد اور منہج وضع کرنے کی جہت سے دیکھتا ہے جو کہ اس تک پہنچانے والے ہوں اور علم فقہ اس کی طرف جن اشیاء کو شرعی حکم پر باخبر ہونے کے لیے علم اصول نے وضع کیا ہے ان کی تطبیق کرتے ہوئے بالفعل اس کو استنباط کرنے کے اعتبار سے دیکھتا ہے۔

اہل اصول کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ایسا خطاب جو اقتضاء یا تخییر یا وضع کے اعتبار سے مکلّف (پابندِ حکم) کے افعال سے متعلق ہو۔ ❶

اللہ تعالیٰ کے خطاب سے مقصود: اس کا ایسا کلام جو براہ راست ہو اور وہ قرآن کریم ہے یا (ایسا کلام جو) بالواسطہ ہو اور وہ جس کا مرجع و مصدر اس کا کلام ہو۔ خواہ سنت ہو یا اجماع اور تمام وہ شرعی ادلہ جن کو شارع نے اپنے حکم کی پہچان کے لیے قائم کیا ہے۔

رہی سنت: اور وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ سے بطور تشریع صادر ہوئی تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کے کلام کی طرف پلٹ آتی ہے کیونکہ وہ کلام کا ہی بیان (تفصیل) ہے اور وہ آپ کی طرف اللہ تعالیٰ کی وحی ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ○ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ○﴾ (النجم:۳-۴)

''اور نہ وہ اپنی خواہش سے کوئی بات کہتے ہیں، وہ تو صرف وحی ہے جو اتاری

---

❶ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ۱/ ۱٤. اس کے مولف محب اللہ بن عبدالشکور اور شارح عبدالعلی محمد بن نظام الدین الانصاری ہیں۔ نیز شوکانی کی ارشاد الفحول ص ۵۔

جاتی ہے۔"

اور اجماع کے لیے کتاب وسنت سے دلیل ضروری ہے اس لیے وہ بھی اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی کلام کی طرف پلٹ آتا ہے۔

اور تمام شرعی ادلہ اس طرح ہی ہیں اور وہ تمام کی تمام اللہ تعالیٰ کے خطاب اور شرعی حکم کو ظاہر کرنے اور اس پر مطلع کرنے والی ہیں، نہ کہ اس کو برقرار رکھنے اور ثابت کرنے والی۔

اور اقتضاء سے مراد: طلب ہے خواہ وہ فعل کو کرنے کی طلب ہو یا ترک فعل (نہ کرنے) کی طلب ہو، پھر خواہ طلب کی یہ دونوں قسمیں بر سبیل الزام ہوں یا بر سبیل ترجیح ہوں۔ ❶

اور تخییر سے مراد: شیء کے کرنے اور نہ کرنے کو برابر قرار دینا، دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیئے بغیر، ان میں سے ہر ایک کو مکلّف (پابند حکم) کیلئے حلال و جائز قرار دینا۔

وضع سے مراد: ایک چیز کو دوسری کا سبب یا اس کے لیے شرط یا اس سے مانع (رکاوٹ) بنا دینا ہے۔ ❷

پس اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ﴾ (المائدة: ١)

"اے ایمان والو! عہد و پیمان پورے کرو۔"

شرعی حکم ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کا ایسا خطاب ہے جو مکلفین ❸ کے افعال میں سے ایک فعل سے تعلق رکھتا ہے اور وہ جہتِ طلب پر عہد و پیمان کو پورا کرنا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰۤى اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَآءَ سَبِيْلًا۝﴾ (الاسراء: ٣٢)

"خبردار زنا کے قریب بھی نہ جانا کیونکہ وہ بڑی بے حیائی ہے اور بہت ہی بری راہ ہے۔"

شرعی حکم ہے کیونکہ وہ شارع کا خطاب ہے جس کے ذریعے فعل سے رک جانے کو طلب

---

❶ طلب فعل امر کو اور طلب ترک فعل نہی کو کہتے ہیں۔ (محمد اسلم)

❷ اور شیء کو صحیح یا باطل یا فاسد کے وصف سے موصوف کرنا بھی اس کے ساتھ ملحق ہوگا، جیسا کہ اس کا بیان آگے اپنی جگہ آ رہا ہے۔

❸ مکلف بالغ عاقل ہوتا ہے اور اس کو محکوم علیہ (جس پر حکم لگایا جائے) کہا جاتا ہے، جیسا کہ اس کا بیان بعد میں آئے گا۔

کیا گیا ہے اور وہ زنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا﴾ (المائدة: ٢)

''ہاں جب تم احرام اتار ڈالو تو شکار کر سکتے ہو۔''

شرعی حکم ہے کیونکہ وہ شارع کی طرف سے احرام سے حلال ہو جانے کے بعد شکار کرنے کے مباح اور جائز ہونے کا خطاب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ﴾ (الجمعة: ١٠)

''پھر جب نماز ہو چکے تو زمین میں پھیل جاؤ۔''

شرعی حکم ہے کیونکہ وہ شارع کی طرف سے نماز سے فارغ ہو جانے کے بعد زمین میں پھیل جانے کے مباح اور جائز ہونے کا خطاب ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾

(آل عمران: ٩٧)

''اور اللہ تعالیٰ کے لیے لوگوں پر بیت (اللہ) کا حج فرض ہے (اس پر) جو اس تک سفر کی استطاعت رکھے۔''

شرعی حکم ہے کیونکہ وہ شارع کی طرف سے مکلفین پر حج کے واجب ہونے کا خطاب ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة:٣٨)

''چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دیا کرو۔''

شرعی حکم ہے کیونکہ وہ شارع کی طرف سے چوری کو چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالنے کا سبب بنا دینے کا خطاب ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ (الاسراء: ٧٨)

''نماز کو قائم کریں آفتاب کے ڈھلنے سے لے کر......''

شرعی حکم ہے کیونکہ وہ شارع کی طرف سے آفتاب کے ڈھلنے کو نماز کے واجب ہونے کا

سبب بنا دینے کا خطاب ہے۔ ❶

اور نبی ﷺ کا فرمان ہے:

((رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتّٰى يَسْتَيْقِظَ ، وَ عَنِ الصَّبِيِّ حَتّٰى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْمَجْنُوْنِ حَتّٰى يُفِيْقَ))

''تین افراد سے قلم اٹھا لیا گیا ہے، سونے والے سے اس کے بیدار ہونے تک، بچے سے اس کے بالغ ہونے تک، پاگل سے اس کے ہوش میں آنے تک۔''

شارع کی طرف سے نیند، بچپن اور پاگل پن کے امور کو تکلیف (پابندی) کے عائد ہونے سے مانع (رکاوٹ) بنا دینے کا خطاب ہے۔

۱۸۔ حکم کی اہل اصول کے نزدیک ذکر کردہ تعریف سے دو باتیں معلوم ہو رہی ہیں:

پہلی بات: اللہ تعالیٰ کا ایسا خطاب جس کا تعلق مکلفین کے افعال سے نہ ہو اہل اصول کے نزدیک اس خطاب کا نام حکم نہیں رکھا جائے گا، جیسے اس کا وہ خطاب جو اس کی ذات اور اس کی صفات سے متعلق ہو، اس کی مثال اس کا یہ فرمان ہے:

﴿وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢)

''اور اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔''

اور اس کا وہ خطاب جس کا تعلق اس کی پیدا کردہ جمادات کے ساتھ ہو، جیسے اس کا فرمان ہے:

﴿وَّ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُوْمَ مُسَخَّرٰتٍۭ بِاَمْرِهٖ﴾ (الاعراف: ٥٤)

''اور سورج اور چاند اور ستارے سب اس کے حکم کے تابع ہیں۔''

اور اس کا فرمان ہے:

﴿اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا ○ وَّ الْجِبَالَ اَوْتَادًا ○﴾ (النبأ: ٦۔٧)

''کیا ہم نے زمین کو فرش نہیں بنایا اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنایا؟''

اور اسی طرح اس کا وہ خطاب جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو مگر طلب اور تخییر اور وضع کے طور پر نہ ہو، جیسا کہ قرآنی قصوں کا خطاب، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿الٓمّٓ ○ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ○ فِيْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ

❶ دلوک شمس کا مطلب سورج کا آسمان میں پھرنا اور اس کا غروب کی طرف مائل ہونا ہے۔

سَيَغْلِبُوْنَo فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَo﴾ (الروم: ١-٤)

''آلـمّٓ رومی مغلوب ہو گئے ہیں نزدیک کی زمین پر اور وہ مغلوب ہونے کے بعد عنقریب غالب آئیں گے چند سال میں ہی۔''

اور جیسا کہ اس کا وہ خطاب جس میں اس نے اپنی مخلوقات کی تخلیق کے متعلق خبر دی ہو، جیسے اس کا فرمان ہے:

﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَo﴾ (الصافات: ٩٦)

''حالانکہ تمہیں اور تمہاری بنائی ہوئی چیزوں کو اللہ تعالیٰ ہی نے پیدا کیا ہے۔''

دوسری بات: حکم اہل اصول کے نزدیک بذات خود اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے، یعنی شرعی نصوص کی اپنی ذات (حکم ہے)، لیکن فقہاء ﷭ کے نزدیک وہ اس خطاب کا اثر ہے، یعنی حکم وہ ہے جس پر یہ خطاب مشتمل ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰٓى﴾ (الاسراء: ٣٢) اہل اصول کے نزدیک حکم ہے، مگر فقہاء ﷭ کے نزدیک اس خطاب کا اثر حکم ہے، یعنی وہ جس پر یہ شرعی نص مشتمل ہے اور وہ ہے زنا کا حرام ہونا۔

۱۹۔ شرعی حکم کی اقسام:

اہل اصول کے نزدیک شرعی حکم دو قسموں میں منقسم ہے: [1]

پہلی قسم۔ تکلیفی حکم: وہ ہے جو فعل کی طلب یا اس کے ترک یا ان دونوں کے درمیان اختیار رکھنے کا تقاضا کرتا ہو۔ شرعی حکم کی اس قسم کا نام تکلیف اس بنا پر ہے کہ اس کے اندر انسان پر کِلْفَتْ (یعنی صعوبت و مشقت) ہوتی ہے، سو یہ وجہ وہاں تو ظاہر ہے جہاں فعل کی طلب ہو یا اس کا ترک مطلوب ہو لیکن جس میں کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دیا گیا ہو اس کو بھی تکلیفی قسم

---

[1] بعض اصولیوں نے حکم کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

أ۔ اقتضائی حکم: وہ ہے جو فعل کی طلب یا اس کے ترک کی طلب کا تقاضا کرے۔

ب۔ تخییری حکم: وہ ہے جو فعل کے کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار رکھنے کا تقاضا کرے۔

ج۔ وضعی حکم: وہ ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز کا سبب یا اس کے لیے شرط یا اس سے مانع بنا دے۔ (الآمدی: ١/١٣٧)

اور یہ تقسیم زیادہ باریکی والی ہے اور حکم کی تعریف کے تقاضے کے عین مطابق ہے لیکن ہم نے اہل اصول کی اکثریت کی راہ پر چلتے ہوئے دو قسمیں تقسیم اختیار کی ہے، کیونکہ وہی ان کے ہاں مشہور و معروف ہے۔

بنانے کی وجہ نرمی اور اغلبیت ہوسکتی ہے یا اصطلاح (کسی مفہوم کی ادائیگی کیلئے خاص لفظ مقرر کرنا) کا تقرر اس کی وجہ ہوسکتا ہے اور اصطلاح کے قائم کرنے میں کوئی ممانعت نہیں، یا کہا جاسکتا ہے کہ مباح (یعنی تخییری حکم) کو تکلیفی احکام کی اقسام میں شمار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مکلّف (پابند حکم) کے ساتھ مختص ہے یعنی اباحت اور کرنے یا نہ کرنے کا اختیار صرف اس کیلئے ہوسکتا ہے جس کو فعل یا ترک فعل کا پابند کرنا درست ہو، سو اباحت کو تکلیف (پابندی) والے احکام میں شامل کرنے کی یہ وجہ ہے، نہ کہ اس کا یہ مطلب ہے کہ مباح مکلّف (پابندی والا الحکم) ہے۔ [1]

دوسری قسم: وضعی حکم: وہ ہوتا ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز کا سبب، یا اس کی شرط یا اس سے مانع بنانے کا تقاضا کرے اور شرعی حکم کی اس قسم کا نام وضعی اس لیے رکھا گیا ہے کہ یہ حکم دو چیزوں کے درمیان سببیت یا شرطیت سے یا مانعیت کا ایسا ربط استوار کرتا ہے جس کی وضعیت شارع کی جانب سے ہے، یعنی اس کے بنانے سے ہے۔ یعنی شارع نے بذات خود ایک کو دوسری کا سبب یا اس کی شرط یا اس کا مانع بنایا ہے۔ اور ان دونوں قسموں کی مثالیں گزر چکی ہیں۔

۲۰۔ تکلیفی حکم اور وضعی حکم کے درمیان فرق:

أ۔ تکلیفی حکم: مکلّف (پابند حکم) کے لیے چیز کے کرنے یا اس کے ترک کرنے یا کرنے اور نہ کرنے میں اباحت (اختیار و جواز) کا تقاضا کرتا ہے۔

جبکہ وضعی حکم ایسی کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ کیونکہ اس سے مقصود ہی صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ اس چیز کو بیان کرے جسے شارع نے دوسری چیز کے وجود کا سبب یا اس کی شرط یا اس سے مانع بنا دیا ہوتا کہ مکلّف (پابند حکم) پہچان سکے کہ کب شرعی حکم ثابت (یعنی موجود) ہوگا اور کب اس کی نفی ہوگی تاکہ وہ اپنے معاملے میں مکمل طور پر آگاہ ہو۔

ب۔ تکلیفی حکم: میں مکلّف جس کام کا پابند کیا جاتا ہے وہ ایسا کام ہوتا ہے جس کے کرنے اور نہ کرنے کی استطاعت مکلّف (پابند حکم) رکھتا ہے، بنا بریں وہ کام اس کی قدرت و استطاعت کے دائرے میں داخل ہوتا ہے کیونکہ تکلیف (پابندی) کا مقصد یہ ہے کہ مکلّف کو جس کام کی تکلیف دی گئی ہے وہ اسے کر سکے لیکن جب وہ اس کی استطاعت سے باہر ہوگا تو

[1] المسودة في اصول الفقه لآل تيمية: ص ٣٦.

اس کا پابند کرنا لغو ٹھہرے گا جس سے حکمت والا شارع پاک ہے اور اسی بنا پر شریعت کے قواعد میں سے ہے کہ تکلیف بساط کے بغیر نہیں ہوتی۔

جہاں تک وضعی حکم ہے تو اس کی وضعیت (ساخت) میں یہ شرط نہیں کہ وہ حکم مکلّف کی بساط میں ہو، اسی بنا پر وضعی احکام کچھ ایسے ہیں جو مکلف کی بساط میں ہیں اور کچھ ایسے ہیں کہ جو اس کی بساط سے باہر ہیں، لیکن اس کے باوجود جب یہ پائے جائیں تو اس پر ان کا اثر مرتب ہوتا ہے۔

وضعی احکام مکلّف کی بساط میں ہیں ان میں سے چوری ہے، زنا ہے اور تمام جرائم ہیں، سو شارع نے ان کو ان کے نتائج کے اسباب بنا دیا ہے، مثلاً چوری چور کے ہاتھ کو کاٹ ڈالنے کا سبب ہے، زنا زانی کو حد لگانے یا اس کو رجم کر ڈالنے کا سبب ہے اور باقی جرائم بھی اسی طرح ہیں۔

تمام معاملات اور اختیارات اسی طرح ہیں، اس لیے وہ بھی اپنے شرعی اثرات کے اسباب ہیں، چنانچہ خرید وفروخت نقل مالکیت کا سبب ہے، نکاح زوجین کے لیے حلال ہونے کا اور دونوں پر حقوق کے مرتب ہونے کا سبب ہے، دو گواہوں کی موجودگی نکاح کی صحت کے لیے شرط ہے، وضو نماز کے لیے شرط ہے، تو نکاح بلا گواہوں کے صحیح نہ ہوگا اور نماز بلا وضو کے صحیح نہ ہوگی، وارث کا اپنے وارث بنانے والے کو قتل کر دینا اس کے وراثت کا حق دار ہونے سے مانع ہے۔ اور اسی طرح جس کے لیے وصیت کی گئی اس کا وصیت کرنے والے کو قتل کر دینا وصیت کے نفاذ سے مانع ہے۔

اور جو وضعی احکام مکلّف کی بساط سے باہر ہیں ان میں سے ماہ رمضان کا ورود ہے اور وہ روزوں کے واجب ہونے کا سبب ہے اور سورج کا زوال ہے جو نماز کے وجوب کا سبب ہے اور قرابت ہے جو وراثت کا سبب ہے اور یہ تمام کے تمام مکلف کی بساط سے باہر ہیں اور نوجوانی کو پہنچنا نفس پر سرپرستی کے اختتام کی شرط ہے اور انسان کا سن شعور کو پہنچنا اس کے بعض تصرفات کے نفاذ کے لیے شرط ہے اور نوجوانی اور سن شعور میں سے ہر ایک کی پہنچ مکلف کی بساط سے باہر ہے اور والدیت مانع ہوگی والد کے قتل سے جب وہ دیدہ و دانستہ اپنے بچے کو قتل کر دے۔ جنون مانع ہے مجنون کے عقدوں کے انعقاد کی تکلیف (پابندی) سے اور جس کے لیے وصیت کی جائے اس کا وارث ہونا اکثر فقہاء رحمہم اللہ کی رائے کے مطابق وصیت کے نفاذ سے مانع ہوگا اور یہ تمام کے تمام موانع مکلّف (پابند حکم) کی بساط سے باہر ہیں۔

دوسرا مبحث:

تکلیفی حکم کی اقسام

۲۱۔ اہل اصول کا بڑا حصہ ❶ تکلیفی حکم کو پانچ اقسام میں تقسیم کرتا ہے:

پہلی قسم۔ ایجاب: شارع کا حتمی اور لازمی طور پر فعل کو طلب کرنا اور مکلّف کے فعل پر اس کا اثر وجوب کہلاتا ہے اور اس ضابطہ پر مطلوب فعل واجب کہلاتا ہے۔

دوسری قسم۔ ندب: شارع کا فعل کو طلب کرنا جو ترجیح کے طور پر ہو لازمی ٹھہرانے کے طور پر نہ ہو، مکلّف کے فعل پر اس کا اثر بھی ندب ہی کہلاتا ہے اور اس ضابطہ سے طلب کردہ فعل کو مندوب کہتے ہیں۔

تیسری قسم۔ تحریم: شارع کا فعل سے باز رہنے کو قطعی طور پر طلب کرنا، مکلّف کے فعل پر اس کا اثر حرمت کہلاتا ہے اور جس فعل کا ترک مطلوب ہو وہ فعل حرام یا محرم کہلاتا ہے۔

چوتھی قسم۔ کراہت: شارع کا فعل سے باز رہنے کو طلب کرنا جو ترجیح کے طور پر ہو، قطعی طور پر نہ ہو، مکلّف کے فعل پر اس کا اثر کراہت ہی کہلاتا ہے اور جس فعل کا ترک اس ضابطہ سے مطلوب ہو وہ فعل مکروہ کہلاتا ہے۔

پانچویں قسم۔ اباحت: شارع کا مکلّف کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دے دینا ایک کو دوسرے پر ترجیح (فوقیت) دیئے بغیر۔

اور اس سے ہمارے لیے واضح ہوتا ہے کہ جس فعل کا وجود میں لانا مقصود ہوتا ہے اس کی دو قسمیں (واجب اور مندوب) ہیں، اور جس فعل کا ترک مطلوب ہو اس کی بھی دو قسمیں (حرام اور مکروہ) ہیں، اور جس فعل کے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دے دیا گیا ہو اس کی ایک قسم ہے اور وہ ہے مباح۔

ہم جلد آگے متصل ہی ان میں سے ہر قسم پر الگ الگ مطالب (موضوعات) میں گفتگو کریں گے۔

---

❶ احناف نے اسے سات اقسام میں تقسیم کیا ہے: (۱) فرض، (۲) واجب، (۳) ندب، (۴) تحریم، (۵) کراہت تحریمی، (۶) کراہت تنزیہی، (۷) اباحت۔

پهلا مطلب۔ واجب:

۲۲۔ شرع کے لحاظ سے واجب:

وہ فعل ہے جسے شارع ایسے قطعی طور سے طلب کرے کہ اس کو نہ کرنے والے کی مذمت کی جائے اور مذمت کے ساتھ سزا ہو اور اس کو کرنے والے کی تعریف کی جائے اور تعریف کے ساتھ ثواب ہو۔ ❶

فرض کا حتمی ہونا یا لازمی ہونا (یا تو) طلب کے صیغہ سے حاصل کیا جاتا ہے جیسے خالص امر کا صیغہ ہے جو کہ وجوب پر دلالت کرتا ہے، یا فعل کے ترک کرنے پر سزا کے مرتب ہونے سے (حاصل کیا جاتا) ہے۔ پس نماز کا قائم کرنا، والدین سے نیکی کرنا، عہدوں کو پورا کرنا اور ان کے مانند تمام ایسے افعال جو واجب ہیں اور جن کا التزام شارع نے مکلّف کے لیے لازمی قرار دیا ہے اور ان کے ترک کرنے پر سزا مقرر کی ہے۔

اور واجب: جمہور کے نزدیک فرض ہی ہے، اس لیے دونوں مساوی ہیں، نہ دونوں کے حکم میں فرق ہے نہ معنی میں اور دونوں کا اطلاق اس فعل پر کیا جا سکتا ہے جس کا کرنا لازمی ہو اور نہ کرنے پر عقوبت ہو۔ ❷

جہاں تک احناف ہیں تو وہ فعل کو لازمی ثابت کرنے والی دلیل کی جہت کے اعتبار سے ان دونوں میں فرق کرتے ہیں، اگر دلیل ظنی ہو، قطعی نہ ہو، جیسے وہ خبر آحاد جس سے قربانی کا وجوب ثابت ہوتا، تو ایسا فعل واجب ہے اور اگر دلیل قطعی ہو، ظنی نہ ہو، جیسے مکلّف پر نماز کے لازمی ہونے پر قرآن کی نصوص، تو ایسا فعل فرض ہے۔

سو احناف نے لازم ٹھہرانے والی دلیل کو پیش نظر رکھا ہے اور واجب اور فرض کا کہہ دیا ہے۔ اور جمہور نے مکلّف پر فعل کے لازم ٹھہرائے جانے کو پیش نظر رکھا ہے، قطع نظر اس سے

---

❶ الاحکام لابن حزم: ۳/۳۲۱۔ ❷ المسودة فی اصول الفقه: ص ۵۰۔ ابن عقیل حنبلی نے امام احمد سے ایک روایت بیان کی ہے کہ فرض وہ ہے جس کو قرآن لازم کر دے اور واجب وہ ہے جس کو سنت لازم قرار دے اور اس روایت کی بنا پر حنابلہ احناف کی رائے سے انتہائی قریب ہیں اگرچہ وہ فرض اور واجب میں فرق کرنے میں ان کی مانند نہیں ہیں۔

کہ اس کی دلیل قطعی ہے یا ظنی ہے، تو انہوں نے واجب اور فرض کے درمیان فرق نہیں کیا بلکہ ان دونوں کو ایک ہی چیز کے دو نام قرار دیا ہے۔ احناف کے نزدیک یہ فرق اپنا اثر رکھتا ہے، کیونکہ لزومیت واجب میں فرض کی بنسبت کم ہے جس کی بنا پر ترک واجب کی سزا ترک فرض کی سزا سے کم ہے، جس کے مطابق فرض کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا اور واجب کے منکر کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا۔

اور جو ہمارے اوپر منکشف ہوا وہ یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں ہے، احناف جمہور کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ فرض واجب کی مانند ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی ادائیگی مطلوب ہے اور اس کو ترک کرنے والا مذمت اور سزا کا مستحق ہے۔

اور جمہور احناف کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ جس فعل کا کرنا لازمی اور حتمی طور پر مطلوب ہو تو کبھی اس کی دلیل قطعی ہوتی ہے اور کبھی اس کی دلیل ظنی ہوتی ہے اور یہ کہ پہلی چیز کا منکر کافر قرار دیا جائے گا۔ [1]

لیکن اس کے باوجود جمہور فرض اور واجب کو برابر ٹھہراتے ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک مکلف پر لازم ہے اور اس کے ترک کرنے والے کی مذمت اور سزا واجب ہے اور اتنی بات ان دونوں کے ایک چیز ہونے کے لیے کافی ہے۔

اور رہا دلیل کے الزام کی قوت اور سزا کی شدت کا پیش نظر ہونا اور دونوں میں سے ایک کے منکر کا کافر ہونا سوائے دوسرے کے جو کہ واجب ہے تو یہ امور مکلف پر لازم ہونے والے فعل کی حقیقت و ماہیت سے اور اس کا نام واجب رکھے جانے سے خارج ہیں اور تمام متفق ہیں کہ وہ فعل شارع کے خطاب کا ایسا تقاضا ہے جس تقاضے نے اس کا کیا جانا حتمی اور لازمی طور پر طلب کیا ہے۔

تب اختلاف لفظی رہ جاتا ہے جو تفصیلی دلیل کے زیر بحث آ کر فقہی اعتبار بن جاتا ہے، نہ وہ اہل اصول کے درمیان کا اختلاف رہتا ہے اور نہ ہی فقہاء رحمہم اللہ کے درمیان کا حقیقی اختلاف رہتا ہے۔ [2]

---

[1] المستصفیٰ للغزالی: ١/٦٦.

[2] سلم الوصول للعلامة محمد بخیت المطیعی: ١/٧٦.

۲۳۔ واجب کی اقسام:

واجب مختلف اعتبارات کی وجہ سے متعدد اقسام میں تقسیم ہے۔ چنانچہ ایک تقسیم ادائیگی کے وقت کے اعتبار سے ہے، دوسری تقسیم مقدار اور عدم مقدار کے اعتبار سے ہے، تیسری تقسیم تعیین اور عدم تعیین کے اعتبار سے ہے اور چوتھی تقسیم طلب کے مخاطب کے اعتبار سے ہے۔

آگے ہم ان تقسیمات میں سے ہر قسم کے متعلق بات کریں گے۔

۲۴۔ واجب ادائیگی کے وقت کے پیش نظر:

اس اعتبار سے وہ واجب مطلق اور واجب مقید میں تقسیم ہے۔

واجب مطلق: وہ ہے جس کے فعل کی ادائیگی کو معین وقت کے ساتھ مقید کیے بغیر شارع نے طلب کیا ہو، اس لیے مکلف کو اختیار ہے جس وقت چاہے اس کو کر لے، اس کی ادائیگی پر اس کا ذمہ بری ہو جائے گا اور اس پر تاخیر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہو گا لیکن چاہیے کہ وہ ادائیگی میں جلدی کر لے کیونکہ وقت مقرر نا معلوم ہے اور انسان نہیں جانتا کہ کب اس پر موت کی مصیبت نازل ہو جائے۔

اور اس قسم سے رمضان کی قضاء ہے، اس شخص کے لیے جس نے جائز عذر کی بنا پر (روزے) کو چھوڑ دیا ہو تو اس کو اختیار ہے کہ کسی خاص سال کی پابندی کے بغیر جب چاہے اس کی قضا دے لے، کیونکہ فقہاء رحمہم اللہ کے ایک گروہ نے اسے اختیار کیا ہے، جیسے حنفیہ ہیں ان کے علاوہ یہ مؤقف نہیں ہے۔

اور جیسے قسم توڑ ڈالنے والے پر واجب شدہ کفارہ ہے تو اس شخص کو اختیار ہے کہ وہ اس کے فوراً بعد کفارہ ادا کر دے یا کچھ وقت کے بعد (کفارہ دے دے)۔

اور جیسے حج ہے: حج ہر صاحب استطاعت پر واجب ہے، وقفہ کے ساتھ نہ کہ فوری طور پر، اس لیے اس کو اختیار ہے کہ اپنی زندگی کے جس سال میں چاہے حج کر لے۔

واجب مقید: وہ ہے جس کے فعل کو شارع نے طلب کیا ہو اور اس کی ادائیگی کے لیے وقت کی حدود متعین کی ہوں جیسے پانچوں نمازیں، رمضان کے روزے، اس بنا پر مقررہ وقت سے پہلے واجب مقید کی ادائیگی جائز نہیں، اور جائز عذر کے بغیر اس کو اس کے وقت سے مؤخر

کرنے پر بندہ گناہ گار ہوگا۔

الزامیت (پابندی و تکلیف) کا تعلق واجب مقید میں فعل اور معین وقت دونوں سے ہے اور واجب مطلق میں فقط فعل سے ہے معین وقت سے نہیں۔

اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ جب مکلف واجب کو اس کے وقت میں اس کی صحیح اور کامل صورت کے ساتھ کرے تو اس کے ایسے فعل کا نام اداء رکھا گیا ہے اور جب وہ اسے اس کے معین وقت میں ناقص طور پر کرے پھر اسے اسی وقت کامل طور پر لوٹائے تو اس کے دوسری بار کے فعل کا نام اعادہ رکھا گیا ہے اور جب وہ اسے اس کے وقت کے بعد کرے تو اس کے ایسے فعل کا نام قضاء رکھا جاتا ہے۔ [1]

۲۵۔ واجب: (مقدار اور عدم مقدار کے پیش نظر)

واجب سے مطلوب مقدار کے اعتبار سے اس کی واجب محدد اور واجب غیر محدد میں تقسیم کی جاتی ہے۔

واجب محدد: وہ ہے کہ اس میں سے شارع نے معین مقدار مقرر کی ہو جیسے زکوٰۃ، خرید و فروخت کی اشیاء کی قیمتیں، اور دِیتیں وغیرہ۔

اور یہ قسم ذمہ (حقوق) سے تعلق رکھتی ہے اور قضا یا باہمی رضا مندی پر موقوف کیے بغیر اس کی ادائیگی کا مطالبہ درست ہوگا کیونکہ وہ اپنی ذات میں معین ہے اور مکلّف کا ذمہ صرف اسی صورت بری ہوگا کہ وہ اس کو اسی انداز سے ادا کرے جس انداز سے شارع نے اس کو مقرر کیا ہے اور وہ مکلّف کے ذمہ ثابت ہوا ہے۔

واجب غیر محدد: وہ ہے جس کی شارع نے مقدار مقرر نہیں کی جیسے فی سبیل اللہ خرچ کرنا (زکوٰۃ کے علاوہ)، اس کی حد مقرر نہیں ہے بلکہ محتاج کی حاجت اور خرچ کرنے والے کی طاقت کے مطابق ہی اس کی حد مقرر ہوگی، سو جن پر فقیر کی حاجت پوری کرنا متعین ہو جائے اس پر واجب جو ہے وہ غیر محدد لازم ہے اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ فقیر پر اس قدر خرچ کرے جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے۔

---

[1] تنقیح الاصول الی علم الاصول للعلامۃ الحلی، و تسهیل الوصول الی علم الاصول للشیخ عبدالرحمن المحلاوی ص ۲۷۶.

اس میں سے نیکی پر تعاون کرنا بھی ہے یہ بھی واجب غیر محدد ہے اور اس کی مقدار اس نیکی کی نوعیت مقرر کرے گی جس نیکی کے وجود میں لانے کے لیے مکلّف پر تعاون کرنا لازم ٹھہرتا ہے۔

واجب کی یہ قسم بطور قرض حقوق میں ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ذمہ میں ثابت ہونے والی چیز کی خاصیت ہے کہ وہ محدد ہو، اسی بنا پر بعض فقہاء رحمہم اللہ کے نزدیک جیسے حنفیہ بیوی کا نفقہ خاوند کے ذمہ اس کے حکم سے قبل یا اس پر باہمی رضامندی سے قبل ثابت نہیں ہوگا کیونکہ نفقہ ان دونوں حالتوں سے قبل تحدید شدہ نہیں ہوتا جس سے وہ ذمہ پر ثابت نہیں ہوگا، لہٰذا قاضی کے حکم یا باہمی رضامندی سے پہلے کی مدت کے نفقہ کا مطالبہ درست نہیں ہوگا، اور بعض دیگر فقہاء رحمہم اللہ جیسے شافعیہ وغیرہ کے نزدیک بیوی کا خرچ بطور قرض خاوند کے ذمہ اس وقت سے ثابت ہوگا جب سے اس نے روک دیا، کیونکہ ان کے نزدیک یہ خرچ واجب محدد (حد بندی والا واجب) ہے اس کی مقدار خاوند کی حالت کے مطابق محدود کی جائے گی اور اسی بنا پر بیوی کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مدت کے خرچ کا مطالبہ کر سکتی ہے جو مدت خاوند کے خرچ کو روک لینے سے لے کر قاضی کے فیصلہ یا باہمی رضامندی تک کے درمیان ہو، عراق کا شخصی (ذاتی) قانون نمبر ۸۸ سن ۱۹۵۹م اسی کے مطابق ہے۔ [1]

۲۶۔ واجب: (مطلوب کے تعین اور عدم تعین کے پیش نظر)

وہ اس اعتبار سے واجب معین اور واجب غیر معین میں تقسیم ہے۔

واجب معین: وہ ہے جسے شارع نے مختلف امور کے درمیان مکلّف کو اختیار دیئے بغیر طلب کیا ہو، جیسے نماز، روزے اور غصب شدہ چیز اگر صحیح سلامت ہو تو اس کا واپس کرنا اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ بعینہٖ اس کو کیے بغیر ذمہ بری نہیں ہوگا۔

واجب غیر معین: وہ ہے جسے شارع نے معین طور پر خاص کیے بغیر طلب کیا ہو لیکن وہ چند معلوم شدہ امور پر مشتمل ہو اور مکلّف کے لیے جائز ہو کہ وہ اس واجب کی ادائیگی کے لیے ان امور میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے۔

---

[1] الفقرة الرابعة من المادة: ٢٤، تعتبر نفقة الزوجة غير الناشز دينا في ذمة زوجها من وقت امتناع الزوج عن الانفاق.

اور کبھی یہ واجب دو امور میں سے ایک ہوتا ہے اور مکلف کو دونوں میں سے ایک کا اختیار ہوتا ہے جیسے جنگی قیدیوں کے متعلق اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿حَتّٰۤى اِذَاۤ اَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَاِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا﴾ (محمد: ٤)

"جب تم ان کو اچھی طرح کچل ڈالو تو اب خوب مضبوط قید و بند سے گرفتار کرو (پھر اختیار ہے) کہ خواہ احسان رکھ کر چھوڑ دو یا فدیہ لے کر تاوقتیکہ لڑائی اپنے ہتھیار رکھ دے۔"

اس لیے امام کو اختیار ہے کہ وہ قیدیوں پر احسان کر دے یا فدیہ میں ان کا دیگر سے تبادلہ کر لے۔

اور کبھی یہ واجب غیر معین تین امور میں سے ایک ہوتا ہے، اس کی مثال قسم کا کفارہ ہے، جس میں قسم توڑنے والے پر تین اشیاء میں ایک واجب ہے، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، یا انہیں کپڑے پہنانا، یا ایک غلام کو آزاد کرنا۔ اور یہ قدرت اور استطاعت کے ہوتے ہوئے ہے اور اگر وہ نہ ہو تو پھر واجب معین ہے، اور وہ ہے تین دن روزے رکھنا اور بعض نے اس واجب کا نام واجب مخیّر رکھا ہے کیونکہ اس میں مکلف کو اختیار دیا جاتا ہے۔ [1]

۲۷۔ واجب: (طلب کے مخاطب کے پیش نظر)

اس اعتبار سے وہ واجب عینی اور واجب کفایہ میں تقسیم ہے۔ [2]

واجب عینی: وہ ہے جس میں ہر مکلف سے لازمی طور پر طلب ہو، یعنی شارع نے مکلفین میں سے ہر ایک سے اس کا حصول طلب کیا ہو، لہٰذا اس میں بعض کی ادائیگی دیگر بعض کے لیے کافی نہ ہوگی اور بری الذمہ ہونے کے لیے ضروری ہوگا کہ ہر مکلّف اسے ادا کرے، کیونکہ جب تک ہر مکلّف اس کو نہیں کرے گا تب تک اس واجب سے شارع کا مقصد پورا نہیں ہوگا اور اسی بنا پر اس کو ترک کرنے والا گنہگار ہوگا اور اس کو سزا ملے گی اور اس کی طرف

---

[1] فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ١/ ٦٦.

[2] بعض نے ایک تیسری قسم کا اضافہ کیا ہے، وہ ہے کہ ایسا واجب جس کا مقصود کسی مخصوص شخصیت سے اس کا حاصل کروانا ہو، جیسے باقی سب کے علاوہ صرف نبی ﷺ پر فرض شدہ ہو جیسے آپ پر نماز تہجد کی فرضیت ہے۔ المحلاوی: ص ٢٦٩.

سے کسی اور کا اس کو سر انجام دینا اس کے لیے فائدہ مند نہ ہو گا۔

اس واجب میں مرکز نگاہ نفس فعل اور نفس فاعل ہے، نماز، روزہ، عہدوں کو پورا کرنا اور ہر صاحب حق کو اس کا حق دینا اس کی مثالیں ہیں۔

واجب کفایہ: یا واجب کفائی وہ ہے جس کا حصول شارع نے مکلفین کی کسی بھی جماعت سے طلب کیا ہو، ان کے ہر ہر فرد سے اس کو طلب نہ کیا ہو، کیونکہ شارع کا مقصد جماعت میں اس کا حصول ہے، یعنی فعل کا وجود پذیر ہونا ہے مکلّف کی آزمائش کرنا نہیں ہے۔ [1] اس لیے جب بعض اس کو ادا کر دیں گے تو باقی سب سے فرض ساقط ہو جائے گا۔ [2] کیونکہ بعض کا فعل دیگر بعض کے قائم مقام ہو جاتا ہے، جس سے نہ کرنے والا بھی اس اعتبار سے کرنے والا بن جاتا ہے اور جب کوئی ایک بھی اسے قائم نہیں کرتا تو کرنے کی قدرت رکھنے والے تمام گناہ گار ٹھہریں گے، اور جہاں تک واجب عینی کی بات ہے تو اس کا مقصد بھی تحصیل فعل ہے لیکن ہر ہر مکلّف سے، جہاد، عدالت، فتویٰ دینا دین کی فقہ، گواہی دینا، امر بالمعروف ونہی عن المنکر، امت کو جن صنعتوں پیشوں اور علوم کی ضرورت ہے، طاقت کی مختلف اقسام کی تیاری کرنا اور اس جیسے دیگر امور جن سے مفاد عامہ حاصل ہوتا ہے یہ سب واجب کفایہ کی مثالیں ہیں، کیونکہ کفائی فرضوں کا ہدف عام طور پر امت کی اجتماعی مصلحت ہوتی ہے۔

اور تمام صرف اسی صورت میں گناہ گار ہوں گے جب واجب کفائی حاصل نہ ہو گا کیونکہ واجب کفائی پوری امت سے مطلوب ہے اس لیے جو اس کو کرنے کی قدرت رکھتا ہو اس پر اس کا کرنا لازم ہو گا اور جو کرنے سے عاجز ہو اس پر قدرت رکھنے والے کو ترغیب دلانا اور اسے کرنے پر ابھارنا لازم ہو گا اور جب واجب کفائی حاصل نہ ہو گا تو اس کوتاہی کی ذمہ داری تمام پر ہو گی، قدرت رکھنے والے پر اس لیے کہ اس نے اس کو سر انجام نہیں دیا، عاجز پر اس لیے کہ اس نے قادر کو اس کے کرنے پر اکسایا اور ابھارا نہیں، فرض کفایہ کے متعلق امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں ''اگر ایک ساتھ ہی انہوں نے اس کو ضائع کر دیا تو مجھے خوف ہے کہ اس گناہ کے سبب کوئی ایک بھی ان کے اندر سے اس کی قدرت رکھنے والا برآمد نہ ہو سکے گا۔ [3]

---

[1] تيسير التحرير: ٢/ ٣٦٣، ٣٦٤. [2] المسودة: ص ٣١.

[3] الرسالة للامام الشافعي: ص٣٦٦.

اس واجب کی یہ منظر کشی امت پر حکومت کی نگرانی کو اور واجبات کفائی کے عمل پر ابھارنے کو اور ان کی ادائیگی کے لیے ضروری اسباب کی تیاری کو واجب قرار دیتی ہے کیونکہ مفاد عامہ کی یقینی تحصیل میں حکومت امت کی نمائندگی کرتی ہے اور کفائی فرضوں کی ادائیگی کی بھاری ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی قدرت رکھتی ہے، اس لیے جب وہ اس میں کوتاہی کرے گی تو انتظامی حکام سمیت ساری امت گناہ گار ٹھہرے گی، امت اس لیے کہ اس نے حکومت کو کفائی فرض کی ادائیگی کے لیے درکار چیز کی تیاری پر ابھارا نہیں ہے اور حکومت اس لیے کہ اس نے قدرت رکھنے کے باوجود واجب کو ادا نہیں کیا۔

اور کبھی کبھار واجب کفایہ واجب عینی بن جاتا ہے، جیسا کہ جہاد میں، جب اس سے مقصود حاصل نہ ہو تو وہ ہر اس مکلف پر فرض عین بن جاتا ہے جو مکلف دشمن سے کسی بھی قسم کی لڑائی لڑنے کی قدرت رکھتا ہو، اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ جب برائی کا مشاہدہ ایسا مکلف کرے جو قدرت رکھنے والا ہو، نہ رکھنے والا نہ ہو، تو اس پر بقدر استطاعت اس برائی کی مذمت کرنا لازم ہے۔

اور اسی کی مانند ہے کہ جب بستی میں ایک کے علاوہ اور طبیب نہ ہوں تو اس پر مریضوں کو طبی امداد پہنچانا فرض عین ہوگا۔

دوسرا مطلب

مندوب

۲۸۔ (مندوب ندب سے ہے) ندب اہم امر کی جانب بلانے کو کہتے ہیں اور جس امر کی جانب بلایا جائے اس کو مندوب کہتے ہیں اور اسی سے شاعر کا یہ شعر ہے: ؏

لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ
لِلنَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا

”جب وہ انہیں مصیبتوں میں بلاتا ہے تو وہ اپنے بھائی سے اس کے کہے ہوئے پر دلیل پیش کرنے کا سوال نہیں کرتے۔“

اصطلاح میں وہ امر ہے جس کا کرنا شارع نے لازم ٹھہرائے بغیر طلب کیا ہو، اس حیثیت سے کہ اس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے گی اور اسے ثواب دیا جائے اور اس کو نہ کرنے والے کی مذمت نہیں کی جائے گی اور نہ وہ سزا دیا جائے گا۔ [1] اور کبھی مندوب کی بعض اقسام کے ترک پر اسے ملامت اور سزا لاحق ہو سکتی ہے۔

طلب کا صیغہ فعل کے مندوب ہونے پر تب دلالت کرتا ہے جب صیغہ کے ساتھ ایسی چیز لگی ہو جو دلالت کرتی ہو کہ مراد ندب ہے الزام نہیں ہے، چاہے یہ قرینہ نص ہو یا اس کے علاوہ ہو۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرة: ۲۸۲)

”اے ایمان والو! جب تم آپس میں ایک دوسرے سے میعاد مقرر پر قرض کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لیا کرو۔“

یہ طلب حتمیت اور الزامیت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ آیت کے تسلسل میں ایسا قرینہ آیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ (البقرة: ۲۸۳)

---

[1] المسودة: ص۵۷٦، الاحكام لابن حزم: ۱/۴۰، ۳۲۱/۳.

”ہاں اگر آپس میں ایک دوسرے سے مطمئن ہو تو جسے امانت دی گئی ہے وہ اسے ادا کر دے۔“

یہ نص دلالت کرتی ہے کہ قرض کے معاملے کو لکھ لینے کی طلب سے صرف اور صرف ندب مراد ہے لزومیت نہیں ہے اور یہ بندوں کے لیے اس راہنمائی کے قبیل سے ہے جس سے وہ اپنے حقوق کو ضیاع کا شکار ہونے سے محفوظ رکھ سکیں اور جب وہ اس راہنمائی کو نہیں لیتے تو اپنے اعمال کا نتیجہ بھی خود بھگتیں گے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور: ٣٣)

”(تمہارے غلاموں میں سے جو کوئی کچھ تمہیں دے کر آزادی کی تحریر کروانی چاہے) تو تم ایسی تحریر انہیں کر دیا کرو اگر تم کو ان میں کوئی بھلائی نظر آتی ہو۔“

آزادی کی تحریر کے لکھنے کے وجوب پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ شرعی قاعدہ ہے کہ مالک اپنی ملکیت میں تصرف کرنے میں آزاد ہے، کا قرینہ موجود ہے۔ آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ[1] فَلْيَتَزَوَّجْ))

”اے نوجوانوں کی جماعت جو تم میں سے شادی کی طاقت رکھے وہ شادی کرے۔“

ہر مکلّف پر نکاح کے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ قرینہ موجود ہے کہ نبی ﷺ سے تواتر کے ساتھ معلوم ہے کہ آپ نے ہر مکلّف پر نکاح کی قدرت رکھنے کے باوجود نکاح کو لازم قرار نہیں دیا۔

۲۹۔ اور مندوب کو سنت، نفل، مستحب، تطوع، احسان اور فضیلت کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور یہ تمام کے تمام الفاظ معنی کے اعتبار سے آپس میں قربت رکھتے ہیں اور مندوب کے معنی کہ فعل کا کرنا راجح ہے، الزامیت کے بغیر، کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔[2]

---

[1] یہاں لفظ باءۃ ہے جس کا مطلب نکاح اور اس کی ذمہ داریاں اٹھانے کی طاقت رکھنا ہے۔

[2] مندوب کو مندوب کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا ہے کہ شارع نے اس کی طرف بلایا ہے اور مستحب کے نام سے اس لیے کہ شارع نے اس کو پسند کیا ہے اور نفل کے نام سے اس لیے کہ وہ فرض سے ایک زائد چیز ہے اور ثواب میں زیادتی کرتی ہے، اور تطوع اس لیے کہ اسے کرنے والا خوشی کے طور پر کرتا ہے اور فضیلت اس لیے کہ اس کا کرنا اس کے نہ کرنے پر فضیلت رکھتا ہے۔ رد المختار لابن عابدین: ۱/۹۱ و ما بعدها.

اور مندوب ایک قسم کا نہیں ہوتا بلکہ اس کے مراتب ہیں۔

ان میں بلند ترین مرتبہ اس کا ہے جس پر نبی ﷺ نے ہمیشگی کی ہو اور شاذ و نادر ہی اس کو کبھی چھوڑا ہو، فجر کے فرضوں سے پہلے کی دو رکعتیں اسی مرتبہ میں ہیں، اور ان کا نام سنت مؤکدہ رکھا گیا ہے، ان کا ترک کرنے والا قابل ملامت ہے، قابل سزا نہیں، نکاح کی قدرت رکھنے والے کے اعتبار سے نکاح کی معتدل حالت بھی اسی مرتبہ میں سے ہے، اور اذان بھی، کیونکہ وہ اسلام کے ان نمایاں امتیازی مسائل سے تعلق رکھتی ہے جو عام دینی مصالح سے متعلق ہیں، اس لیے اذان میں لاپرواہی ناجائز ہے اور اسی لیے اگر کوئی اہل قریہ ترک اذان پر موافقت کر لیں تو انہیں زبردستی اس پر راغب کیا جائے گا۔

اور اس مرتبہ کے نزدیک ہی وہ مرتبہ ہے جسے سنت غیر مؤکدہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، اور وہ یہ ہے جس پر نبی ﷺ نے ہمیشگی نہیں کی، ظہر سے پہلے کی چار رکعات اس کی مثال ہے اور صدقہ کی قدرت رکھنے والے کے اعتبار سے نفلی صدقہ بھی اس کی مثال ہے، جب وہ شخص شدید مجبوری اور حاجت مندی کا شکار نہ ہو جس پر صدقہ کیا جائے۔

مندوب کے اس مرتبہ کے متصل وہ مرتبہ ہے جسے فضیلت، ادب اور سنت زوائد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، نبی ﷺ سے بحیثیت انسان عادت کے مطابق سرزد ہونے والے امور میں آپ کی اقتدا اس کی مثال ہے، جیسے کھانے پینے اور سونے کے آداب ہیں، ان امور میں آپ ﷺ کی اقتدا مستحب ہے اور یہ آپ سے تعلق پر دلالت کرتی ہے، لیکن ان کو چھوڑنے والا ملامت کا مستحق نہ ہے اور نہ سزا کا، کیونکہ وہ نہ تو دینی امور میں سے ہیں اور نہ ہی وہ عبادات میں شمار ہوتے ہیں، بلکہ وہ عادات میں شمار ہوتے ہیں۔

۳۰۔ یہاں پر قابل ملاحظہ دو باتیں:

پہلی بات: مندوب خلاصہ کے طور پر واجب کے لیے ایک ایسا مقدمہ (پیشگی حصہ) سمجھا جاتا ہے جو مکلّف کو واجب یاد دلاتا ہے اور اس پر اس کی ادائیگی کو سہل بناتا ہے، کیونکہ مکلّف پر مندوبات کی ادائیگی اور ان پر دوام سے اس پر واجبات کی ادائیگی آسان ہو جاتی ہے اور وہ ان کا عادی بن جاتا ہے، اسی کے متعلق امام شاطبی کہتے ہیں "جب تم مندوب کو عمومی اعتبار سے سمجھو گے تو اسے واجب کا خادم پاؤ گے، کیونکہ کبھی وہ اس کا مقدمہ ہوتا ہے اور کبھی اس کی یاد

دہانی کرانے والا، چاہے اس کی جنس واجب ہو یا نہ ہو۔ ❶

دوسری بات: مندوب اگرچہ جزوی اعتبار سے لازمی نہیں ہے مگر وہ کلی اعتبار سے لازمی ہے، اس معنیٰ میں کہ مکلّف کے لیے یک لخت مندوبات کو ترک کر دینا درست نہ ہوگا اور مکلّف کی عدالت کو عیب ناک کرے گا اور وہ زجر و توبیخ اور تادیب کا مستحق ہوگا، اسی وجہ سے نبی ﷺ نے ان لوگوں کے گھروں کو جلا ڈالنے کا ارادہ فرمالیا جو نماز باجماعت چھوڑنے پر ہمیشگی کرنے لگے۔

اذان، باجماعت نماز، نفلی صدقہ اور فجر کی سنتیں یہ سب جزوی حیثیت سے مندوب ہیں اور کلی حیثیت سے لازمی ہیں لہٰذا ان کا کلی طور پر ترک کر دینا صحیح نہ ہوگا۔ نکاح بھی اسی سے ہے، لہٰذا ساری امت ہی کا اس کو ترک کر دینا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس سے وہ فنا ہو جائے گی، اس بنا پر نکاح من حیث الجزء مندوب ہے یعنی افراد کے اعتبار اور جماعت کے اعتبار سے واجب ہے، گویا کہ وہ فرض کفایہ ہے، سوتمام مندوبات کا ترک جب دائمی طور پر ہو تو یہ دین کی شکل وصورت پر اثر انداز ہوتا ہے، مگر جب یہ بعض اوقات میں ہو تو پھر یہ اثر نہیں ڈالتا۔ ❷

---

❶ الموافقات للشاطبی: ۱/۱۵۱۔

❷ الموافقات للشاطبی: ۱/۱۳۲-۱۳۳۔

تیسرا مطلب

حرام یا مُحَرَّمْ

۳۱۔ حرام:

وہ فعل ہے جس سے رک جانا شارع نے حتمی اور لازم طور پر طلب کیا ہو، اس کو چھوڑنے والا اجر پائے گا فرمانبردار ہوگا اور اس کو کرنے والا گناہ گار اور نافرمان ہوگا۔ [1] چاہے اس کی دلیل قطعی ہو اس میں کوئی شبہ نہ ہو، جیسے زنا کا حرام ہونا، یا اس کی دلیل ظنی ہو، جیسے خبر واحد کے ذریعہ سے حرام شدہ اشیاء۔

اور حنفیہ کے نزدیک حرام کا اطلاق صرف اسی پر ہوگا جس کی دلیل قطعی ہوگی اور اگر دلیل ظنی ہوگی تو اسے مکروہ تحریمی سے موسوم کیا گیا ہے۔

حرام قرار دینا یا تو اس لفظ سے حاصل ہوتا ہے جس کا مادہ حرام قرار دینے پر دلالت کرتا ہے جیسے لفظ حرمت ہے، یا حلال کی نفی سے حاصل ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ﴾ (النساء: ۲۳)

''حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں۔''

اور آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ مُّسْلِمٍ اِلَّا بِطِيْبٍ مِّنْ نَّفْسِهٖ))

''مسلمان آدمی کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر لینا حلال نہیں ہے۔'' [2]

یا حرام قرار دینا نہی کے اس صیغہ سے حاصل ہوتا ہے جو ایسی چیز کے ساتھ ملا ہوا ہو

---

[1] الاحکام لابن حزم ۳/۳۲۱.

[2] کوئی اس وہم کا شکار نہ ہو کہ ذمی (غیر مسلم) کا مال حلال ہے، کیونکہ حدیث شریف میں مسلم کا ذکر اس وہم پر دلالت نہیں کرتا، اور حقیقی طور پر ذمی اپنے مال کے احترام میں اور بغیر رضا مندی کے لینے میں مسلمان کی مانند ہے کیونکہ قاعدہ ہے ذمیوں کے لیے بھی وہی کچھ ہے جو کچھ ہمارے لیے ہے اور ان پر وہی کچھ ہے جو کچھ ہم پر ہے، سیدنا علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں انہوں نے عقد کا ذمہ صرف اسی لیے قبول کیا ہے تاکہ ان کے خون ہمارے خونوں کی مانند ہوں اور ان کے مال ہمارے مالوں کی مانند ہوں۔ دیکھئے کاسانی کی بدائع الصنائع: ۶/۱۱۱ اور سنن الدار قطنی: ۲/۳۵۰ اور شرح السیر الکبیر: ۳/۲۵۰.

جو حتمی بات پر دلالت کرتی ہو، یا حرام قرار دینا فعل پر عقوبت کے مرتب ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔

پہلے کی مثال میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ﴾ (الحج: ۳۰)

''پس بتوں کی گندگی سے بچو اور جھوٹی بات سے بھی بچو۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ﴾ (المائدة: ۹۰)

بات یہی ہے کہ شراب اور جوا اور تھان اور فال نکالنے کے پانسے کے تیر یہ سب گندی باتیں شیطانی کام ہیں ان سے بالکل الگ رہو۔''

دوسرے کی مثال، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً﴾ (النور: ٤)

''جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ پیش کر سکیں تو انہیں اسی کوڑے لگاؤ۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَأْكُلُوْنَ أَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا﴾ (النساء: ۱۰)

''جو لوگ ناحق ظلم سے یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں آگ ہی بھر رہے ہیں اور عنقریب وہ دوزخ میں جائیں گے۔''

۳۲۔ حرام کی اقسام:

احکام شریعت کی چھان بین سے ثابت ہے کہ شارع صرف اسی چیز کو ہی حرام قرار دیتا ہے جس کے اندر محض فساد ہو یا فساد غالب ہو اور یہ فساد یا تو حرام کردہ فعل کی ذات کی جانب

پلٹتا ہے اور اس کو حرام ذاتی یا عینی کہتے ہیں یا فعل کی ذات کی بجائے اس سے متصل امر کی جانب پلٹتا ہے تو اس کو حرام لغیرہ کہتے ہیں۔

۴۳۔ حرام ذاتی:

جس کو شارع نے ابتدا ہی سے حرام قرار دیا ہو کیونکہ اس کے اندر ذاتی طور پر ایسے نقصانات اور مفاسد ہوتے ہیں جو اس سے الگ نہیں ہوتے جیسے زنا، حرام کردہ عورتوں سے نکاح، مردار کا کھانا اور بیچنا، چوری، ناحق قتل، انہیں کی مثل دیگر ذاتی اور عینی حرام شدہ اشیاء بھی ہیں۔

اس قسم کا حکم: یہ قسم اصل میں غیر مشروع ہے اور مکلف کے لیے اس کا کرنا حلال نہیں ہے اور اگر وہ اسے کرے گا تو اسے مذمت اور سزا لاحق ہوگی اور نہ ہی یہ درست ہوگا کہ وہ شرعی سبب بنے کہ جس پر اس کے احکام مرتب ہوں اور اگر وہ کسی عقد کا محل ہوگا تو عقد باطل ہو جائے گا اور عقد کا شرعی اثر محل پر مرتب نہ ہوگا۔

چنانچہ مکلف پر مردار کا کھانا حرام ہے اس کیلئے یہ فعل حلال نہیں اور چوری ملکیت کے ثبوت کیلئے شرعی سبب نہیں بن سکتی اور زنا نسب اور وراثت کے ثبوت کے لیے شرعی سبب نہیں قرار دیا جا سکتا اور جب خرید و فروخت کے عقد کا محل مردار ہو تو عقد باطل ہوگا اور اس پر وہ کچھ مرتب نہ ہوگا جو کچھ صحیح طور پر مشروع خرید و فروخت پر مرتب ہوتا ہے اور جب عقد نکاح کا محل حرام کردہ رشتوں میں سے ہو اور اس کا علم بھی ہو تو یہ عقد باطل ہوگا اور جو کچھ نسب، وراثت، جانبین کے درمیان حقوق اور ان دونوں کے درمیان حلال سے صحیح نکاح کے عقد کے نتیجہ میں مرتب ہوتا ہے ان میں سے کوئی چیز بھی اس پر مرتب نہیں ہوگی بلکہ یہ تعلق زنا قرار پائے گا۔

۴۴۔ لیکن کبھی کبھار حرام ذاتی کی بعض اقسام ضرورت کے وقت مباح (جائز) قرار دی جاتی ہیں، کیونکہ اس کا حرام قرار دینا اس کے ان ذاتی مفاسد کی وجہ سے ہوتا ہے جو کہ دین، جان، عقل، نسب اور مال پانچ ضروری حفاظت والی چیزوں کے مخالف ہوتے ہیں، ہلاکت کا خوف درپیش ہو تو مردار کا کھانا جائز ہے، زندگی کو ہلاکت سے بچانے کے لیے شراب کا پی لینا حلال ہے، اس لیے کہ زندگی کی حفاظت ضروری ہے، سو اس کو حاصل کرنے کے لیے حرام کو مباح کرنا ضروری ہے۔

۳۵۔حرام غیر ذاتی:

حرام غیر ذاتی اصل میں مشروع ہوتا ہے کیونکہ اس میں کوئی نقصان اور خرابی نہیں، یا اس کا فائدہ راجح ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ایسی چیز لگ جاتی ہے جو اس کے حرام قرار دیئے جانے کا تقاضا کرتی ہے جیسے غصب شدہ زمین پر نماز اور جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت اور وہ نکاح جس سے مقصود تین طلاق والی عورت کو اس کے طلاق دینے والے خاوند کے لیے حلال کرنا ہو، بدعی طلاق، مہلت والی تجارت یا جو تجارت ادھار کے نام سے موسوم ہے اور اس سے مقصود سود حاصل کرنا ہوتا ہے اور ان کی مانند دیگر وہ جنہیں فعل کی ذات سے خارج کسی امر کی وجہ سے تحریم لاحق ہو جاتی ہے وہ تحریم فعل کی ذات کی وجہ سے نہیں ہوتی کیونکہ فعل اپنی ذات میں فساد اور ضرر سے خالی ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ایسی چیز لگ جاتی ہے جو اس کے اندر فساد اور نقصان پیدا کر دیتی ہے۔

نماز اپنی ذات میں مشروع ہے اور واجب ہے لیکن اس کے ساتھ وہ چیز لگ گئی جو حرام ہے اور وہ غصب ہے اور غصب شدہ زمین پر نماز سے ممانعت آئی ہے۔

تجارت بذات خود مباح ہے لیکن جمعہ کی اذان کے وقت اس کے وقوع نے اس کے اندر جمعہ کے فریضہ کی ادائیگی کی جانب دوڑ لگانے میں رکاوٹ کی خرابی پیدا کر دی جس کی بنا پر اس سے ممانعت آ گئی۔

نکاح بذات خود مشروع ہے اور مباح یا مندوب ہے لیکن دوسرے کے پیغام نکاح پر اس کے پیغام نکاح کے وقوع نے دوسرے کو تکلیف پہنچانے کی خرابی پیدا کر دی ہے جس سے عداوت اور بغض جنم لیتا ہے، اس لیے شارع نے اس سے منع کر دیا ہے۔

اور حلال کرنے کی غرض سے نکاح کرنے میں شرعی اسباب کے ساتھ کھیل تماشہ اور ان کو جس کے لیے وضع کیا گیا اس کے علاوہ میں استعمال کی خرابی موجود ہے اس لیے نکاح سے ممانعت اس سبب سے ہے۔

۳۶۔حرام کی اس قسم کا حکم:

اس اساس پر قائم ہے جو اس کے حوالے سے ہمارے پیش نظر ہے کہ حرام غیر ذاتی اپنی

اصل اور ذات کی جہت سے مشروع ہے اور جو حرام چیز اس کے ساتھ لگ گئی ہے اس کی جہت سے حرام ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء رحمہم اللہ نے اس قسم کی اصل مشروعیت کی جہت کو اس کے ساتھ لگنے والی حرام کی جہت پر راجح قرار دیا اور کہا کہ یہ قسم شرعی سبب بننے کے لیے صحیح ہے اور اس پر اس کے اثرات مرتب ہوں گے اگرچہ وہ اپنے ساتھ لگ جانے والے حرام کی جہت سے ممنوع قرار دی گئی ہے لہٰذا اس جہت سے اس کا کرنے والا گناہ گار ٹھہرے گا نہ کہ نفسِ فعل کی ادائیگی کی جہت سے۔

اس نقطۂ نظر سے غصب شدہ زمین پر نماز صحیح ہوگی کفایت کرے گی اور مکلّف کا ذمہ نماز سے بری ہوگا اور وہ غصب کی وجہ سے گناہ گار ہوگا۔

جمعہ کی اذان کے وقت تجارت صحیح ہوگی لیکن گناہ کے ساتھ، کیونکہ اس کا وقوع اس وقت میں ہوا ہے۔ اسی طرح ہی باقی مانده بھی ہیں۔

اور جن فقہاء رحمہم اللہ نے فعل کے ساتھ لگی فساد کی جہت کو فعل کی اصل مشروعیت کی جہت پر راجح کیا ہے تو انہوں نے کہا ہے کہ یہ فعل ہی فاسد ہے اور اس پر اس کا شرعی اثر مرتب نہیں ہو گا اور اس فعل کو کرنے والا گناہ گار ہو گا کیونکہ ان کی نظر میں فساد نے اس فعل کی اصل مشروعیت کے لیے کوئی اثر باقی نہیں رہنے دیا۔

اس اساس کی بنا پر فقہاء رحمہم اللہ کے اس فریق نے غصب شدہ زمین پر نماز کو حلال کرنے کے مقصد سے نکاح کو، بدعی طلاق کو اور ان کی مانند دیگر کو باطل قرار دیا ہے۔ [1]

---

[1] اس مسئلہ کی مزید وضاحت انشاء اللہ صحت وفساد کی بحث میں اور نہی کی بحث میں آئے گی.

چوتھا مطلب:

مکروہ

۳۷۔ تعریف:

وہ ہے جس کا نہ کرنا اس کے کرنے سے بہتر ہو۔ [1] یا شارع نے مکلف سے اس کا ترک کر دینا طلب کیا ہو لیکن طلب حتمی اور لازمی نہ ہو، جیسا کہ صیغہ بذات خود کراہت پر دلالت کرنے والا ہو یا وہ صیغہ نہی کے صیغوں میں سے ہو اور وہاں قرینہ قائم ہو جو اس کو حرام قرار دینے سے کراہت کی طرف پھیر دے۔

پہلی صورت: آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

((اِنَّ اللّٰهَ یَکْرَهُ لَکُمْ قِیْلَ وَ قَالَ وَ کَثْرَةَ السُّوَالِ وَ اِضَاعَةَ الْمَالِ))

''اللہ تعالیٰ یقیناً تمہارے لیے بحث و مباحثہ، سوالات کی کثرت اور مال کے ضائع کرنے کو ناپسند کرتا ہے۔''

اور آپ ﷺ کا فرمان ہے:

((اَبْغَضُ الْحَلَالِ اِلَی اللّٰهِ الطَّلَاقُ))

''اللہ تعالیٰ کی جناب میں حلال میں سے سب سے زیادہ نفرت والی چیز طلاق ہے۔''

دوسری صورت: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَلَکُمْ تَسُؤْکُمْ﴾

''اے ایمان والو! تم ایسی چیزوں کے متعلق سوال نہ کرو اگر انہیں تم پر ظاہر کر دیا جائے تو وہ تمہیں بری لگیں۔'' (المائدة: ۱۰۱)

حرام سے کراہت کی طرف پھیر دینے والا قرینہ وہ بات ہے جو خود آیت کے اندر آتی ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ اِنْ تَسْئَلُوْا عَنْهَا حِیْنَ یُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَلَکُمْ عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِیْمٌ﴾ (المائدة: ۱۰۱)

''اور اگر تم ان کے متعلق قرآن کے اتارے جانے کے وقت سوال کرو تو وہ تم پر ظاہر

---

[1] المحلاوی: ص ۲۵۰.

کر دی جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے درگزر کیا ہے اور اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا ہے اور بردبار ہے۔“

مکروہ کا حکم: اسے کرنے والا گناہ گار نہیں ہوگا، اگرچہ وہ ملامت زدہ ہوگا اور اسے نہ کرنے والا قابل مدح ہے اور ثواب دیا جائے گا جب اس کا اسے نہ کرنا اللہ تعالیٰ کیلئے ہوگا۔

۳۸۔ مکروہ کے متعلق جو کچھ ہم نے پہلے پیش کیا ہے وہ جمہور کی رائے اور اصطلاح پر مبنی ہے اور ان کے نزدیک وہ ایک ہی قسم ہے اور اسی کو ہم نے ذکر کیا ہے۔

جہاں تک حنفیہ ہیں تو ان کے نزدیک مکروہ دو قسم کا ہے۔

پہلی قسم، مکروہ تحریمی: وہ ہے کہ شارع نے مکلف کا اس سے رک جانا حتمی طور پر طلب کیا ہو لیکن اس کی دلیل ظنی ہو قطعی نہ ہو، جیسے دوسرے کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح اور دوسرے کے سودے پر سودا کرنا، ان دونوں میں سے ہر ایک خبر واحد سے ثابت ہے اور وہ ظنی دلیل ہے۔

مکروہ کی یہ قسم اس کے بالمقابل ہے جو احناف کے نزدیک واجب کہلاتا ہے۔

جمہور کے نزدیک اس قسم کا حکم وہی ہے جو حکم حرام کا ہے یعنی اس کا کرنے والا سزا کا مستحق ہوگا، اگرچہ اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس کی دلیل ظنی ہے۔

دوسری قسم، مکروہ تنزیہی: وہ ہے کہ شارع نے مکلف کا اس سے رک جانا لازمی ٹھرائے بغیر طلب کیا ہو، جیسے گھوڑے کے گوشت کا کھانا، کیونکہ جنگوں کے اندر اس کی ضرورت ہوتی ہے اور پنجوں سے کھانے والے پرندوں کے جوٹھے پانی سے وضو کرنا۔

اس مکروہ کا حکم: یہ ہے کہ اس کا کرنے والا نہ قابل مذمت ہے اور نہ مستحق سزا ہے اگرچہ اس کا فعل بہتر اور افضل کے خلاف ہے۔ حنفیہ اور جمہور کے درمیان یہ اختلاف ان کے فرض اور واجب میں اختلاف کی مانند ہے۔ سو حنفیہ نے فعل سے الزامی طور پر روکنے والی دلیل کو پیش نظر رکھا ہے سو اگر وہ دلیل قطعی ہو تو فعل ان کے نزدیک حرام ہوگا اور اگر دلیل ظنی ہو تو فعل مکروہ تحریمی ہوگا اور اگر روکنا غیر لازمی ہو تو فعل مکروہ تنزیہی ہوگا۔

جہاں تک جمہور ہیں تو انہوں نے دلیل کی قطعیت اور ظنیت کی جہت کو پیش نظر نہیں رکھا، انہوں نے فقط فعل سے روکنے کی طلب کے مزاج کو پیش نظر رکھا ہے، اگر طلب الزامی ہے تو فعل ان کے نزدیک حرام ہے، چاہے طلب کی دلیل قطعی ہو یا ظنی اور اگر رکنے کی طلب غیر الزامی ہے تو فعل ان کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی کے بالمقابل ہے۔

پانچواں مطلب:

مباح

۳۹۔ مباح:

وہ ہے جس کے کرنے اور نہ کرنے کے درمیان شارع نے مکلّف کو اختیار دے دیا ہو اور اسے کرنے اور نہ کرنے پر نہ مدح ہو اور نہ مذمت ہو اور اسی کو حلال کہا جاتا ہے۔ ❶

اباحت کا پتہ کئی ایک امور سے لگ جاتا ہے جن میں سے:

أ۔ چیز کے حلال ہونے کی نص شارع سے آ جائے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّیِّبٰتُ وَ طَعَامُ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ (المائدة: ٥)

''کل پاکیزہ چیزیں آج تمہارے لیے حلال کی گئیں اور اہل کتاب کا ذبیحہ تمہارے لیے حلال ہے اور تمہارا ذبیحہ ان کے لیے حلال ہے۔''

ب۔ شارع سے گناہ یا تنگی کی نفی میں نص آ جائے:

پہلی بات کی مثال۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّ لَا عَادٍ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَیْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣)

''پھر جو مجبور ہو جائے اور وہ حد سے بڑھنے والا اور زیادتی کرنے والا نہ ہو اس پر ان کے کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔''

دوسری بات کی مثال۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان :

﴿لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِیْمَا عَرَّضْتُمْ بِهٖ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ اَوْ اَكْنَنْتُمْ فِیْۤ اَنْفُسِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٣٥)

''تم پر اس میں کوئی گناہ نہیں کہ تم اشارۃً کنایۃً ان عورتوں سے نکاح کی بابت کہو یا اپنے دل میں پوشیدہ ارادہ کرو۔''

تیسری بات کی مثال۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

---

❶ الشوکانی: ص ٦، الشاطبی ١/ ٤٠.

﴿لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْاَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ وَّلَا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اٰبَآئِكُمْ﴾

''اندھے پر، لنگڑے پر، بیمار پر اور خود تم پر (مطلقاً) کوئی تنگی نہیں کہ تم اپنے گھروں سے کھالو یا اپنے باپوں کے گھروں سے۔'' (النور: ٦١)

ج۔ تعبیر امر کے صیغہ سے ہو لیکن ساتھ ہی وجوب کو اباحت کی طرف پھیرنے والا قرینہ موجود ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا﴾ (المائدۃ: ٢)

''ہاں جب تم احرام اتار ڈالو تو شکار کر سکتے ہو۔''

یعنی جب حج کے احرام سے حلال ہو جاؤ تو تمہارے لیے شکار مباح ہے۔

د۔ اشیاء کے اندر اصلی حکم اباحت کو ساتھ لگا دینا اس بنا پر کہ اشیاء کا اصل حکم اباحت ہے، جیسے کہ جلد ہی اس کی تفصیل انشاء اللہ استصحاب کے احکام کی ادلہ میں سے ایک دلیل کی حیثیت سے بحث میں آ رہی ہے۔

اور اس بنا پر سودے بازی اور اختیارات کا استعمال، جمادات، حیوانات اور نباتات کا اصل حکم اباحت ہے، سو جب تک شارع کی جانب سے ایسی دلیل نہ آئے جو صراحت کے ساتھ ان کا حکم بیان کرے تو اس اصلی حکم اباحت کو ساتھ لگائے ہوئے ان اشیاء کا حکم اباحت قرار دیا جائے گا۔

مباح کے اس حکم کے ساتھ یہ بھی ہے کہ مباح میں نہ ثواب ہے اور نہ سزا ہے، لیکن کبھی کبھار نیت وارادہ کی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے۔ جیسے مختلف قسم کی جسمانی ورزشیں جسم کو طاقتور بنانے کی نیت سے کرنا تاکہ دشمن کے ساتھ جنگ ہونے پر بندہ طاقتور ہو۔

۴۰۔ جس بات کے ملاحظہ کو آپ پسند کریں گے وہ یہ ہے کہ ہم نے مباح کی جو تفسیر کی ہے وہ صرف جزوی اعتبار سے ہے اور جہاں تک کل کے اعتبار کی بات ہے تو مباح کا کرنا یا نہ کرنا مطلوب ہوتا ہے اور اباحت کا رخ جزئیات کی طرف ہوتا ہے کلیات کی طرف نہیں اور بعض اوقات کی طرف ہوتا ہے تمام اوقات کی طرف نہیں۔

جیسے کھانا مباح ہے۔ اس معنیٰ میں کہ مکلف کھانے کی مختلف مباح اشیاء میں پسندو ناپسند کا اختیار رکھتا ہے سو وہ جو چاہے لے لے اور جو چاہے چھوڑ دے اور اسی طرح تمام اوقات میں ...

جس وقت نہ کھائے اسے اختیار ہے لیکن کھانے کا اصل حکم یہ ہے کہ اس کا سرانجام دینا مجموعی حیثیت سے مطلوب ہے، کیونکہ اس میں انسان کی زندگی ہے اور مکلّف سے زندگی کی حفاظت مطلوب ہے۔

کھانے، پینے اور پہننے کی پاک اشیاء سے استفادہ کرنا جزوی حیثیت سے اور بعض اوقات میں مباح ہے، سو مکلّف کو اختیار ہے کہ وہ ان پاک جزئیات سے چاہے وہ کھانے کی ہوں یا پینے کی ہوں یا پہننے کی ہوں، استفادہ کرے یا نہ کرے۔ حتیٰ کہ اگر وہ بعض اوقات کسی جزء پر قدرت کے باوجود اسے ترک کر دے تو اس پر کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر وہ اسے کلی طور پر چھوڑ دے تو یہ شرعی طور پر مندوب کے خلاف ہوگا، حدیث میں نبی ﷺ سے مروی ہے کہ:

((اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ اَنْ يَّرٰى اَثَرَ نِعْمَتِهٖ عَلٰى عَبْدِهٖ))

''اللہ تعالیٰ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندے پر دیکھنا پسند کرتا ہے۔''

ایک اور حدیث میں ہے:

((اِذَا اَوْسَعَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ فَاَوْسِعُوْا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ))

''جب تمہارے اوپر اللہ تعالیٰ وسعت کرے تو تم بھی اپنے اوپر وسعت کرو۔''

اس لیے کلی طور پر پاک اشیاء کا ترک مکروہ ہے اور مجموعی طور پر ان کا لینا مندوب ہے اور ان کے افراد کے کسی وقت لینے اور کسی وقت نہ لینے کا اختیار مباح اور حلال ہے۔

گناہ سے خالی تفریح جیسے باغات کی سیر، مباح کھیل وکود اور مباح غذا اور انہیں کی مانند کوئی چیز، محدود طور پر جائز ہے، اس معنیٰ میں کہ اگر مکلّف بعض اوقات میں اور بعض حالات میں انہیں کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر وہ تفریح کو عادت بنا لے اور زیادہ وقت اس میں گزارے تو یہ اچھی عادت نہیں ہے اور اسی بنا پر وہ مکروہ بن جائے گا۔

تو یہ ل کراہت تفریح کی دائمیت، تسلسل اور اس میں وقت کے ضیاع پر ہے نہ کہ محدود اعتبار سے تفریح، یعنی بعض اوقات میں کر لینے کے اعتبار سے ہے، نہ کہ دائمی عادت بنا لینے پر۔

خا کا بیوی سے ہم بستری کرنا: مباح ہے لیکن کلی طور پر ہمیشگی اور استمرار کے ساتھ اس کا ترک حرام ہے کیونکہ اس میں زوجہ کی حق تلفی اور نکاح کے مقاصد کو ضائع کرنا ہے، سو ہم بستری کی اباحت جزئیات اور اوقات سے متعلق ہے اور تحریم کا تعلق اس کے کلی ترک کرنے سے ہے۔ [1]

---

[1] ا بی: ۱/۱۳۰ و ما بعدھا.

چھٹا مطلب:

عزیمت ورخصت

۴۱۔عزیمت اور رخصت تکلیفی حکم کی اقسام سے ہیں، کیونکہ عزیمت نام ہے اس چیز کا جسے شارع عمومی طور پر طلب کرے یا مباح قرار دے، اور رخصت اس چیز کا نام ہے جسے شارع نے ضرورت کے وقت مکلفین کے لیے بطور تخفیف اور تنگی کو دور ہٹانے کے لیے مباح قرار دیا ہو اور طلب اور اباحت تکلیفی حکم کی اقسام میں سے ہیں۔ اور بعض کا مذہب ہے کہ عزیمت اور رخصت وضعی حکم کی اقسام ہیں، اس اعتبار سے کہ عزیمت اس جانب لوٹتی ہے کہ شارع نے مکلفین کے معمولات کی شکل اختیار کرنے والے افعال کو اساسی احکام کی بقا اور ان کے دوام کا سبب بنا دیا ہے اور رخصت کا لوٹنا اس جانب ہے کہ شارع نے روٹین اور عادت سے ہٹ کر ہنگامی طور پر پیش آنے والے احوال کو مکلفین کی تخفیف کا سبب بنا دیا ہے اور سبب حکم وضعی کی اقسام میں سے ہے۔

لیکن پہلا مذہب زیادہ ظاہر ہے اور اسی کو ہم نے اختیار کیا ہے سو عزیمت اور رخصت تکلیفی حکم کی اقسام سے ہیں۔

۴۲۔عزیمت کا لغوی معنی:

مضبوطی پر مبنی ارادہ ہے۔ اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا۝﴾ (طٰہٰ: ۱۱۵)

”لیکن اسے نسیان ہو گیا اور ہم نے اس میں کوئی عزم نہیں پایا۔“

یعنی آدم علیہ السلام میں اپنے رب کی نافرمانی کے مقابلے میں مضبوطی پر مبنی ارادہ نہ تھا۔

جہاں تک اصطلاحی معنی ہے تو وہ وہی ہے جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا ہے۔

بعض نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ عزیمت اس حکم کا نام ہے جو احکام میں اصل کی حیثیت رکھتا ہو اور عارضی طور پر پیش آنے والے احوال سے اس کا تعلق نہ ہو۔ [1] اس تعریف کا مطلب یہ ہے کہ عزیمت ان احکام شرعیہ سے تعلق رکھتی ہے جو مکلفین کے عموم وشمول سے

[1] التلویح: ۲/۱۲۷.

تعلق رکھتے ہیں ان مجبوریوں کو پیش نظر رکھے بغیر جو کبھی ہنگامی طور پر انہیں پیش آ جاتی ہیں، اس لیے اصلی احکام وہی ہیں، ان کو ابتدا ہی سے بطور شریعت مقرر کیا گیا ہے تاکہ وہ مکلفین کے لیے ان کے معمولات کی شکل اختیار کرنے والے احوال میں قانون عام بن جائیں اور ان کی بطور شریعت تقرری میں مجبوری اور اضطراری حالت کو نہیں دیکھا گیا، نماز اور تمام عبادات ان کی مثالیں ہیں اور یہ اصلی احکام تکلیفی حکم کی وجوب، ندب، کراہت اور اباحت کی اقسام میں منقسم ہیں اور محققین کے نزدیک عزیمت تب ہی بولی جائے گی جب اس کے بالمقابل رخصت ہوگی۔

۴۳۔ رخصت کا لغوی معنیٰ:

سہولت اور آسانی ہے اور اصطلاحی معنیٰ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

اور بعض نے اس کی تعریف میں یہ کہا ہے کہ رخصت وہ ہے کہ جس کے کرنے میں عذر یا اس سے عجز کی بنا پر مکلف کو گنجائش دی جائے، حالانکہ حرام قرار دینے کا سبب موجود ہو۔ [1] یا رخصت وہ احکام ہیں جو حرام قرار دینے کا سبب موجود ہونے کے باوجود عذر کی وجہ سے بطور شریعت مقرر کیے جائیں، اگر عذر موجود نہ ہو تو حرام ثابت ہو جائے گا۔ [2]

اس کلام کا معنیٰ وہی ہے جو ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔

سو رخصت: وہ احکام ہیں جنہیں شارع نے مکلفین کی مجبوریوں کی وجہ سے بطور شریعت مقرر کیا ہے اگر وہ مجبوریاں نہ ہوں تو اصلی حکم باقی رہے گا، اس لیے رخصت اصل کلی سے استثنائی حکم کا نام ہے اور استثناء کا سبب ضرورتوں اور عذروں کا لحاظ رکھنا ہے تاکہ مکلف سے حرج کو دور ہٹایا جا سکے اور رخصت اپنی اکثر حالتوں میں اصلی حکم کو لزومیت کے مرتبہ سے اباحت کے مرتبہ پر منتقل کر دیتی ہے اور کبھی کبھی اس کو ندب یا وجوب کے مرتبہ پر منتقل کر دیتی ہے جیسا کہ جلد ہی اس کا بیان آ رہا ہے۔

۴۴۔ رخصت کی اقسام:

پہلی قسم: ضرورت کے وقت حرام شدہ کو مباح قرار دینا، جیسے قتل کے ذریعہ مجبور کیے جانے والے شخص پر زبان سے کلمہ کفر نکالنا باوجود اس کے کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

---

[1] المستصفیٰ: ۱/۹۸، الآمدی: ۱/۱۸۸۔ [2] التلویح: ۲/۱۲۷، الآمدی: ۱/۱۸۸۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦)

''بجز اس کے جس پر جبر کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر برقرار ہو۔''

اور اس کی مثل مردار کا کھانا اور شراب کا پینا ہے کیونکہ زندگی کی حفاظت ضروری ہے، اسی لیے شارع حکیم نے ایسی شدید بھوک کے وقت جس سے جان جانے کا اندیشہ ہو مردار کھا لینا مباح قرار دیا ہے اور اسی طرح ایسی شدت کی پیاس کے وقت جس سے مرنے کا خوف ہو شراب کا پی لینا مباح ہے اور اسی کے تحت دوسرے کے مال کو ضائع کر دینا ہے، جب ایسا کرنے پر اس قدر مجبور کر دیا جائے کہ جس سے اس کی جان یا اس کا کوئی عضو ہلاک ہو سکتا ہو۔

دوسری قسم: واجب کے چھوڑ دینے کو مباح قرار دینا، اس کی مثال مشقت سے بچنے کے لیے مسافر اور مریض کا روزے کو چھوڑ دینا ہے اور اسی سے یہ بھی ہے کہ نیکی کا حکم دینے اور برائی سے منع کرنے کو چھوڑ دینا جب ظالم اور سرکش قسم کا حاکم ہو جو اسے نیکی کا حکم دے اور برائی سے منع کرے وہ اس کو قتل کر دیتا ہو۔

تیسری قسم: تجارت کی ان بعض اقسام کو صحیح قرار دینا ہے جن کے لوگ محتاج ہوں، اگرچہ وہ عام قواعد کے مطابق نہیں ہیں، اس کی مثال سَلَم نامی تجارتی قسم ہے، [1] شارع حکیم نے اسے مباح قرار دیا ہے حالانکہ وہ غیر موجود چیز کی تجارت ہے اور غیر موجود چیز کی تجارت باطل ہے لیکن شارع نے مکلفین پر آسانی اور تخفیف کرنے کے لیے تجارت کے عام قواعد سے اس کو استثناء کرتے ہوئے جائز کر دیا ہے اور صنعتی تجارت بھی اسی کے قسم میں شامل ہے، شارع نے اسے مباح کر دیا ہے باوجود اس کے کہ یہ غیر موجود چیز کی تجارت ہے کیونکہ لوگ اس کے محتاج ہیں اور انہیں اس سے منع کرنا سختی اور تنگی دینا ہوگا۔

۴۵۔ رخصت کا حکم:

رخصت کا اصل حکم مباح قرار دینا ہے اس بنا پر رخصت لزومیت کے اصلی حکم کو کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دے دینے والے حکم کی جانب منتقل کر دیتی ہے کیونکہ مکلّف کی مجبوری کا خیال اور اس سے مشقت کو ختم کرنا رخصت کی بنیاد ہے اور اس مقصد کا حصول اس کے بغیر ممکن

---

[1] ادھار لین دین۔ محمد اسلم

نہیں ہے کہ ممنوع کے کرنے اور مأمور کے چھوڑنے کی اجازت دی جائے، اس کی مثال مسافر اور مریض کا روزے کو چھوڑنا ہے، ان دونوں میں سے ہر ایک کو رخصت پر عمل کی وجہ سے روزہ چھوڑنے کا اختیار حاصل ہے اور جب روزہ نقصان نہ دیتا ہو تو عزیمت عمل کی وجہ سے روزہ رکھنے کا اختیار حاصل ہے، حنفیوں کی اصطلاح کے مطابق یہ فراخی و کشادگی والی رخصت ہے کیونکہ اصلی حکم باقی ہے ختم نہیں ہوا، لیکن مکلّف کو اسے چھوڑنے کی رخصت دی گئی تا کہ اسے کشادگی اور تخفیف حاصل ہو، اور کبھی کبھی عزیمت کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے باوجود اس کے کہ رخصت کو اختیار کرنا مباح ہوتا ہے، قتل یا کسی عضو کے تلف کی دھمکی سے مجبور ہو کر زبان سے کلمہ کفر نکالنا باوجود یہ کہ دل ایمان پر مطمئن ہو، یہ بھی اسی کی قسم ہے، لیکن ایسے موقع پر عزیمت کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس سے دین کی سربلندی اور حق پر پختگی کا اظہار ہوتا ہے اور کافروں کو اپنی بے بسی پر غصہ آتا ہے، ان کے دلوں کی توانائی کمزور ہوتی ہے اور مومنوں کی روحانیت قوی ہوتی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلیمہ کذاب کے کچھ کارندوں نے دو مسلمانوں کو پکڑ لیا اور انہیں اس کے پاس لے گئے، اس نے ایک سے سوال کیا کہ تو جناب محمد ﷺ کے متعلق کیا کہتا ہے؟ اس نے کہا وہ اللہ کے رسول ہیں، اس نے کہا تم میرے متعلق کیا کہتے ہو؟ اس نے کہا تو بھی ہے، تو اس نے اس کو چھوڑ دیا اور اسے کوئی تکلیف نہیں دی، پھر اس نے دوسرے سے جناب محمد ﷺ کے متعلق پوچھا تو اس نے کہا وہ اللہ کے رسول ہیں اس نے کہا میرے متعلق کیا کہتے ہو؟ اس نے کہا میں بہرا ہوں مجھے سنائی نہیں دیتا، اس نے تین بار اس سے پوچھا اور تینوں بار اس نے یہی جواب دیا، اس نے اس کو قتل کر دیا، جب یہ بات نبی ﷺ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا جہاں تک پہلے کی بات ہے تو اس نے یقیناً اللہ تعالیٰ کی رخصت کو لیا اور جہاں تک دوسرے کی بات ہے تو اس نے یقیناً حق کا اعلان کیا جس پر اسے مبارک ہو۔

سیدنا عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کلمہ کفر بولا، رسول اللہ ﷺ کے خلاف کوئی بات کہی اور مشرکین کے معبودوں کی مدح کی، یہ انہیں سخت تکلیف کے تحت کرنا پڑا جب انہوں نے نبی ﷺ کو اس سارے ماجرے کی خبر دی تو آپ نے ان سے پوچھا تم اپنے دل کو کیسا پاتے ہو؟ تو انہوں نے کہا مطمئن پاتا ہوں، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی ایسا ہی کرو۔

تو یہ حدیث ضرورت اور مجبوری کے وقت لفظ کفر بولنے کے مباح ہونے پر دلالت کرتی ہے، جبکہ پہلی حدیث صبر اور عزیمت اختیار کرنے کو افضل اور بہتر قرار دیتی ہے۔

اور اسی قسم سے یہ بھی ہے کہ نیکی کا حکم اور برائی سے منع کرنے کی عزیمت کو اختیار کرنا اگرچہ یہ قتل تک پہنچا دے اور یہی زیادہ بہتر ہے، اس کی دلیل نبی ﷺ سے وارد شدہ فرمان ہے کہ شہداء کے سردار سیدنا حمزہ بن عبدالمطلب (رضی اللہ عنہ) ہیں اور وہ آدمی بھی ہے جس نے ظالم سلطان کے سامنے کلمہ حق کہا تو اس نے اس کو قتل کر دیا۔

لہٰذا ظالم حاکم کو نیکی کا حکم کرنا اور برائی سے منع کرنا عزیمت ہے، چاہے اس کی خوفناک گرفت کا احتمال ہو، یہ اس پر سکوت اختیار کرنے سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ نبی ﷺ نے ایسے شخص کو سیدنا حمزہ بن عبدالمطلب (رضی اللہ عنہ) کے ساتھ شہادت کے اونچے مرتبہ پر فائز کیا ہے۔

یہاں قابل ملاحظہ بات یہ ہے کہ بوقت خوف نیکی کے حکم کو اور برائی سے منع کرنے کو چھوڑنا رخصت ہے، جیسا کہ مقرر کردہ حاکم ظالم ہو، نیکی کا حکم دینے اور برائی سے منع کرنے والے کو قتل کر دیتا ہو، اور عزیمت کو اختیار کرنا یقیناً افضل ہے، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، مگر یہ حکم جزوی ہے، کلی نہیں یعنی مطلب یہ ہے کہ یہ رخصت افراد کے لیے خاص ہے، ساری امت کے لیے عام نہیں ہے، اس بنا پر ساری امت کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ ظالم سلطان کے خوف سے نیکی کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا چھوڑ دے، یہ یعنی نیکی کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا فرض کفایہ ہے، جسے امت کے اندر قائم رکھنا واجب ہے، چاہے اس میں جان ہی کیوں نہ چلی جائے کیا یہ معلوم نہیں ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے اور امت کے اندر اسے قائم رکھنا واجب ہے، چاہے یہ خون کے بہنے اور جانوں کی ہلاکت تک پہنچا دے۔ اس صورت حال میں نیکی کا حکم دینا اور برائی سے منع کرنا جہاد کی ایک قسم شمار ہوگی، جسے چھوڑنا امت کیلئے جائز نہ ہوگا، اگرچہ یہ بعض افراد کے قتل تک پہنچا دے۔

اور کبھی کبھی رخصت کو اختیار کرنا واجب ہو جاتا ہے جیسے مجبوری کے عالم میں مردار کھانا، جہاں مجبور شخص اسے نہ کھانے کی صورت میں بھوک سے مر سکتا ہو اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اپنی جان کے قتل کا سبب بننے کی وجہ سے وہ گناہ گار ٹھہرے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ﴾ (النساء: ٢٩)

''اور اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔''

نیز فرمایا:

﴿وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)

''اور اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ پڑو۔''

اس کا سبب یہ ہے کہ مُردار اور اس جیسی دیگر حرام اشیاء جیسے شراب صرف اس بنا پر حرام کی گئی ہیں کہ یہ جسم اور عقل کو بگاڑ دیتی ہیں، لیکن جب وہی جان کی حفاظت اور اسے ہلاکت سے بچانے کے لیے ناگزیر ہو جائیں تو انہیں تناول کرنا واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ انسان یہ حق نہیں رکھتا کہ وہ اپنے آپ کو ہلاک کر دے یا جن حالات میں شریعت نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کی اجازت دی ہے ان کے علاوہ کسی اور حالت میں اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالے، کیونکہ وہ اپنے وجود کا حقیقی مالک نہیں ہے بلکہ وہ اس کے خالق کی ملکیت ہے جو کہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس نے بطور امانت انسان کے پاس اسے رکھا ہے اور امانت کی حفاظت کرنے والے کو حق حاصل نہیں ہے کہ وہ مالک کی اجازت کے بغیر امانت میں تصرف کرے اور رخصت کی یہ قسم یعنی جسے اختیار کرنا واجب ہے یہ وہی قسم ہے جسے حنفیہ اسقاط رخصت کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ اس قسم میں اصلی حکم ساقط ہو جاتا ہے اور مسئلہ میں صرف ایک حکم باقی بچتا ہے اور وہ ہے رخصت کو اختیار کرنا۔

تیسری بحث:

وضعی حکم کی اقسام

پہلا مطلب

سبب

۴۶۔ سبب لغت کے اندر اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ کسی مقصود تک رسائی حاصل ہو، اور اصطلاح میں سبب وہ ہے جسے شارع کسی شرعی حکم کی پہچان کے لیے مقرر کر دے، اس انداز سے کہ جہاں وہ موجود ہوگا یہ حکم بھی موجود ہوگا اور جہاں وہ معدوم ہوگا تو یہ بھی معدوم ہوگا۔ [1]
اس بنا پر سبب کی اصطلاحی تعریف میں یہ کہہ دینا ممکن ہے کہ سبب ہر وہ امر ہے جس کی موجودگی کو شارع حکم کی موجودگی کی علامت اور اس کی عدم موجودگی کو حکم کی عدم موجودگی کی علامت مقرر کر دے، جیسے زنا سے حد کا واجب ہونا اور جنون سے تصرف پر پابندی کا لگنا، اور غصب سے غصب شدہ کی واپسی کا واجب ہونا اگر وہ موجود ہو اور اس کی مثل یا اس کی قیمت اگر وہ ہلاک ہو جائے اور جب زنا، جنون اور غصب ختم ہو جائے گا تو حد، پابندی، واپسی یا بدل بھی ختم ہو جائے گا۔

۴۷۔ سبب کی اقسام:
مکلف کا فعل ہونے یا اس کا فعل نہ ہونے کے اعتبار سے سبب دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے۔

پہلی قسم: ایسا سبب کہ نہ وہ مکلف کا فعل ہے اور نہ ہی وہ اس پر قادر ہے، لیکن اس کے باوجود جب وہ موجود ہوتا ہے تو حکم بھی موجود ہوتا ہے کیونکہ شارع نے حکم کی موجودگی اور عدم موجودگی اس کے ساتھ مربوط کر دی ہے جس سے وہ حکم کی موجودگی کی نشانی اور اس کے اظہار کی علامت ٹھہرا ہے، جیسے آفتاب کا ڈھلنا سبب ہے نماز ظہر کے واجب ہونے کا اور رمضان کے مہینے کا آنا سبب ہے روزوں کے واجب ہونے کا اور مجبوری سبب ہے مردار کے کھانے کے مباح ہونے کا اور جیسے جنون اور صغر سنی تصرف پر پابندی لگنے کا سبب ہے۔

دوسری قسم: ایسا سبب جو کہ مکلف کا فعل ہے اور وہ اس پر قادر ہے جیسے سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا اور قتل عمد کی وجہ سے قصاص کا واجب ہونا اور مختلف قسم کی سودا بازیاں اور

---

[1] المستصفی للغزالی: ۱/۹۳-۹۴، الآمدی: ۱/۱۱ و ما بعدھا.

تصرفات کی وجہ سے ان کے اثرت کا مرتب ہونا جیسے خریدنے کی وجہ سے خریدی گئی چیز کی ملکیت کا خریدار کے لیے ثابت ہونا اوراس کے لیے اس چیز سے فائدہ اٹھانے کا مباح ہونا۔

اور سبب کی یہ قسم یعنی جو مکلّف کا فعل ہو اس پر ہم دو طرح سے نظر ڈالتے ہیں۔

پہلی نظر: اس کے مکلّف کا فعل ہونے کے اعتبار سے ہے چنانچہ وہ تکلیف کے خطاب میں داخل ہوگی اور اس پر تکلیف کے احکام جاری ہوں گے اور اس کا کرنا مطلوب ہوگا یا نہ کرنا مطلوب ہوگا۔ یا اس میں اختیار دیا گیا ہوگا۔

دوسری نظر: اس اعتبار سے کہ شارع نے اس پر دیگر احکام مرتب کیے ہیں اس بنا پر وہ وضعی حکم کی اقسام میں شمار ہوگا۔ [1] نکاح تب واجب ہوگا جب زنا میں وقوع کا خوف ہوگا اور بندہ نکاح کی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہوگا اور وجوب تکلیفی حکم ہے اور نکاح سبب ہوگا حق مہر، نان نفقہ اور وراثت جیسے تمام شرعی آثار کے مرتب ہونے کا اور سببیت وضعی حکم ہے۔

جان بوجھ کر ظلم و زیادتی سے قتل کرنے کا ترک حتمی طور پر مطلوب ہے اور یہ تکلیفی حکم ہے اور وہ قصاص کے وجوب کا سبب بھی ہے اور یہ وضعی حکم ہے۔

تجارت مباح ہے اور یہ تکلیفی حکم ہے اور وہ بیچنے والے کیلئے قیمت کی ملکیت کے ثبوت کا اور خریدنے والے کیلئے چیز کی ملکیت کے ثبوت کا سبب ہے اور یہ وضعی حکم ہے۔

۴۸۔ سبب پر جو کچھ مرتب ہوتا ہے اس کے اعتبار سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: ایسا سبب جو تکلیفی حکم والا ہو جیسے سفر کی وجہ سے روزہ چھوڑنا اور نصاب کی ملکیت کی وجہ سے زکوٰۃ کا واجب ہونا۔

دوسری قسم: ایسا سبب جس کا حکم مکلّف کے فعل کا اثر ہو، جیسے تجارت کی وجہ سے چیز کی ملکیت کا خریدار کے لیے ثابت ہونا اور وقف کی وجہ سے وقف کرنے والے کی ملکیت کا زائل ہونا اور نکاح کی وجہ سے خاوند بیوی کا ایک دوسرے کے لیے حلال ہونا اور طلاق کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان حلت کا زائل ہونا۔

۴۹۔ اسباب کا نتائج سے مربوط ہونا:

نتائج اپنے اسباب پر تب مرتب ہوتے ہیں جب ان کے اسباب پائے جائیں اور اسباب

---

[1] الشاطبی: ۱/ ۱۸۸.

شرعی طور پر ثابت شدہ ہیں کیونکہ ان پر احکام مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ قرابت وراثت کا سبب ہے اور وراثت کی شرط، وراثت چھوڑنے والے کی موت ہے اور حقیقی یا حکمی طور پر وارث کی زندگی کا ثابت ہونا ہے اور وراثت کے لیے مانع موت کا قتل عمد سے ہونا یا دین کا مختلف ہونا ہے تو جب اس کا سبب موجود ہوگا اور اس کی شرطیں پوری ہوں گی اور مانع نہ ہوگا تو سبب پر اس کا اثر مرتب ہو جائے گا اور وہ ہے میراث۔

اثرات کا اپنے شرعی اسباب پر مرتب ہونا شارع کے حکم سے ہوتا ہے اس میں مکلّف کی رضا یا عدم رضا کا دخل نہیں ہوتا اور شارع ہی وہ مقتدر ہستی ہے جو اسباب کو ان کے اثرات تک پہنچانے والے بناتی ہے، خواہ مکلّف ان کا ارادہ کرے یا ارادہ نہ کرے ان پر راضی ہو یا راضی نہ ہو چنانچہ بیٹا باپ کا وارث ہے کیونکہ بیٹا ہونا میراث کا سبب ہے جو شارع کے حکم سے مقرر ہوا ہے، چاہے وارث چھوڑنے والا اسے نہ چاہتا ہو یا وارث رد کر دے اور جو اس شرط پر نکاح کرے کہ وہ بیوی کو حق مہر نہیں دے گا یا اسے نان ونفقہ نہیں دے گا یا وہ ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے تو اس کی شرط لغو ہوگی۔ اس کی کوئی قدر و قیمت نہ ہوگی، کیونکہ شارع نے ہی نکاح کے عقد پر ان اثرات کے مرتب ہونے کا حکم دیا ہے، لہٰذا بیوی کا حق مہر واجب ہوگا اور اس کا نان نفقہ لازم ہوگا اور دونوں ایک دوسرے کے وارث بھی ہوں گے۔

باقی اسباب بھی اسی طرح ہی ہیں، شرعی طور پر ان کے جو اثرات مقرر ہیں وہ ان تک پہنچائیں گے اگرچہ مکلّف ان کو نہ چاہتا ہو۔

۵۰۔ سبب اور علت:

شارع جس چیز کو حکم کے وجود یا عدم وجود پر علامت بنا دے وہ چیز یا تو حکم میں موثر ہوگی اس معنی میں کہ عقل اس چیز کے اور حکم کے درمیان مناسبت کی وجہ کو معلوم کر لے گی یا چیز کی حکم کے ساتھ مناسبت مخفی ہوگی کہ عقل اسے معلوم نہیں کر سکتی، اگر پہلی بات ہو تو اسے علت کا نام دیا گیا ہے، جس طرح اسے سبب کا نام دیا گیا ہے اور اگر دوسری بات ہو تو اسے فقط سبب کا نام دیا گیا ہے اور علت کا نام نہیں دیا گیا اور یہ بات اہل اصول کے ایک فریق کی رائے کے مطابق ہے۔

پہلی چیز کی مثال: سفر کی وجہ سے روزہ کے افطار کا مباح ہونا، نشہ کی وجہ سے شراب کا حرام ہونا اور کم عمری کی وجہ سے کسی بندے کا نوعمر کا ولی بننا، ان مسائل میں سبب اور حکم کے

درمیان مناسبت کی وجہ عقل معلوم کر سکتی ہے، چنانچہ سفر میں مشقت کا گمان موجود ہے لہٰذا سفر کے مناسب رخصت ہے، نشہ عقلوں کو خراب کرتا ہے لہٰذا نشہ کی مناسبت سے شراب حرام ہو گی تا کہ عقلیں فساد سے محفوظ رہیں اور کم عمری کی حالت میں نوعمران تصرفات سے واقفیت نہیں رکھتا جو اس کے لیے فائدہ مند ہوں لہٰذا کم عمری کی مناسبت سے اس پر ولی کا حکم چلے گا تا کہ اس کی مصلحت یقینی ہو اور نقصان سے اس کا بچاؤ ہو۔

اس بنا پر ان مسائل میں سفر، نشہ اور کم عمری میں سے ہر ایک کو ان احکام کے لیے سبب اور علت سمجھا جائے گا جو احکام اس کے ساتھ مربوط ہوں گے۔

دوسری چیز کی مثال: یعنی جس کی حکم کے ساتھ مناسبت معلوم نہ ہو سکی روزوں کے وجوب کے لیے ماہ رمضان کا موجود ہونا، چنانچہ سبب جو کہ ماہ رمضان کی موجودگی ہے اور روزوں کے وجوب کے درمیان مناسبت کی وجہ عقل معلوم نہیں کر سکتی اور اسی طرح سورج کا غروب ہونا نماز مغرب کے وجوب کا سبب ہے لیکن اس سبب کے اور نماز مغرب کے وجوب کے حکم شرعی کے درمیان مناسبت کی وجہ عقل نہیں جان سکتی۔ تو اس بنا پر ماہ رمضان کی موجودگی کو اور سورج کے غروب کو صرف سبب کے نام سے موسوم کیا جائے گا، علت کے نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا لہٰذا ہر علت سبب ہے لیکن ہر سبب علت نہیں ہے۔

اہل اصول کے دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ علت کا نام صرف اسی چیز تک محدود ہے جس چیز کے حکم کی مناسبت معلوم ہو جائے اور سبب کا نام صرف اسی چیز تک محدود ہے جس چیز کے حکم کی مناسبت معلوم نہ ہو سکے، لہٰذا علت کا نام سبب اور سبب کا نام علت نہیں ہو سکتا۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ اختلاف معمولی ہے پہلا فریق جو کہ علت کے سبب کے معنیٰ میں داخل ہونے کا قائل ہے وہ علت اور سبب کو اس اعتبار سے سبب کے نام میں اکٹھا کر دیتا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک حکم کی علامت ہے اور حکم کی مناسبت کے اعتبار سے دونوں میں تفریق کر دیتا ہے اور مناسب (یعنی جس کے حکم کی مناسبت معلوم ہو) کا نام علت رکھتا ہے اور غیر مناسب کا نام علت نہیں رکھتا (بلکہ سبب رکھتا ہے اور یہی دوسرے فریق کی رائے ہے) اور اگر دونوں باقی ہوں گے تو وہ سبب کا نام اٹھا لیں گے۔

دوسرا مطلب:

شرط

۵۱۔ شرط عربی زبان میں لازمی علامت کو کہتے ہیں۔

اور اصطلاح (اصول فقہ کی زبان) میں کسی چیز جس کا وجود موقوف چیز کے وجود پر ہو اسے شرط کہتے ہیں اور وہ چیز کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے اور نہ اس کی موجودگی سے چیز کی موجودگی لازم آتی ہے، لیکن اس کی عدم موجودگی سے اس چیز کی عدم موجودگی لازم آتی ہے۔ [1]

اور چیز کی **موجودگی سے مراد:** اس کی وہ شرعی موجودگی ہے جس پر شرعی اثرات مرتب ہو سکیں، جیسے نماز کے لیے وضو ہے اور نکاح کے عقد کے لیے دو گواہوں کی موجودگی ہے۔

وضو اس شرعی نماز کے وجوب کے لیے شرط ہے جس نماز پر صحت، کفایت اور ذمہ کی براءت کے شرعی اثرات مرتب ہوتے ہیں، حالانکہ وضو نماز کی حقیقت و ماہیت کا حصہ نہیں ہے اور کبھی وضو موجود ہوتا ہے لیکن نماز موجود نہیں ہوتی۔

نکاح کے عقد میں دو گواہوں کی موجودگی نکاح کے شرعی وجود کے لیے شرط ہے اس حیثیت سے کہ وہ اپنے احکام سے پیروی کا مطالبہ کر سکے اور اس پر اس کے اثرات مرتب ہو سکیں۔ لیکن دونوں گواہوں کی موجودگی نکاح کے عقد کی حقیقت و ماہیت کا جزء نہیں ہے اور کبھی دونوں گواہ موجود ہوتے ہیں لیکن نکاح کا وجود نہیں ہوتا۔

۵۲۔ شرط اور رکن:

شرط اور رکن دونوں اس جہت سے متحد ہیں کہ ان میں سے ہر ایک پر چیز کی موجودگی اپنی شرعی موجودگی کے اعتبار سے قائم ہوتی ہے لیکن دونوں اس بات میں مختلف ہیں کہ شرط چیز کی حقیقت و ماہیت سے باہر ہوتی ہے اور جہاں تک رکن ہے تو وہ چیز کی حقیقت و ماہیت کا حصہ ہوتا ہے، جیسے رکوع نماز کے اندر ہے تو وہ نماز کا رکن ہے کیونکہ وہ اس کی حقیقت کا جزء ہے اور نماز کی شرعی موجودگی اس کے بغیر ثابت نہیں ہوتی اور وضوء نماز کی صحت کے لیے شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر نماز کی موجودگی ہی نہیں ہے لیکن وضوء نماز کی حقیقت سے باہر کی چیز ہے۔

---

[1] المحلاوي: ٢٥٦.

اور جیسے نکاح کے عقد میں ایجاب وقبول ہے ان دونوں میں سے ہر ایک نکاح کا رکن ہے اس لیے کہ یہ اس کی حقیقت کا جزء ہیں اور دو گواہوں کی موجودگی نکاح کی صحت کے لیے شرط ہے لیکن یہ اس کی حقیقت سے باہر ہے۔

۵۳۔ شرط اور سبب:

شرط اور سبب دونوں اس جہت سے متحد ہیں کہ ان دونوں مین سے ہر ایک دوسری چیز کے ساتھ اس حیثیت سے مربوط ہوتا ہے کہ وہ چیز اس کے بغیر نہیں پائی جاتی اور ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی حقیقت کا جزء نہیں ہوتا۔

اور دونوں اس بات میں مختلف ہیں کہ سبب کی موجودگی نتیجہ کی موجودگی کو لازم ہوتی ہے سوائے اس کے کہ مانع آ جائے اور سبب کا اپنے نتیجہ تک پہنچانا شارع کی جانب سے مقرر ہوتا ہے۔ رہی شرط تو اس کی موجودگی اپنے سے مشروط چیز کی موجودگی کو لازم نہیں ٹھہراتی۔

۵۴۔ شرط کی اقسام:

شرط اس حیثیت سے کہ اس کا تعلق سبب سے ہو یا نتیجہ سے، دو قسموں میں منقسم ہے۔ (سبب والی شرط اور نتیجہ والی شرط)

پہلی قسم: وہ ہے جو سبب کو مکمل کرتی، اس کی سببیت کے معنی کو تقویت دیتی ہے اور سبب پر اس کے اثر کو مرتب ہونے والا بناتی ہے، جیسے جان بوجھ کر اور ظلماً، یہ اس قتل میں شرط ہے جو قتل، قاتل سے قصاص لینے کے واجب ہونے کا سبب ہے اور چوری شدہ مال کا حفاظت میں ہونا ہے، یہ اس چوری میں شرط ہے جو چوری چور کے اوپر حد کے واجب ہونے کا سبب ہے اور مال کے نصاب (مقررہ مقدار) پر سال بھر کا گزرنا، یہ اس نصاب کیلئے شرط ہے جو نصاب زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب ہے اور نکاح کے عقد میں گواہی، یہ عقد نکاح کو ایسا سبب بنانے میں شرط ہے جس پر شرعی آثار مرتب ہوتے ہیں۔

دوسری قسم: نتیجہ والی شرط: جیسے وارث چھوڑنے والے کی حقیقی یا حکمی موت اور اس کی موت کے وقت وارث کا زندہ ہونا، تو یہ دونوں اس وراثت کے لیے دو شرطیں ہیں جس وراثت کا سبب قرابت یا زوجیت یا عصوبت ہے۔

۵۵۔ شرط اپنے لگائے جانے کے مصدر کے اعتبار سے شرط شرعی اور شرط وضعی میں منقسم ہے۔

شرعی شرط: وہ ہے جو شارع کی طرف سے صادر ہو یعنی چیز کو ثابت کرنے کے لیے اس شرط کو شارع نے ہی مقرر کیا ہو، اس کی مثال مال کی سپرد داری کے لیے بچے کا سن رشد (سمجھداری کی عمر) کو پہنچنا ہے اور اسی کی مثل وہ تمام شروط ہیں جنہیں شارع نے عقدوں، تصرفات، عبادتوں اور جرائم میں لگایا ہے۔

وضعی شرط: وہ ہے جو مکلّف کے ارادے سے صادر ہو جیسے وہ شروط جنہیں لوگ اپنے عقدوں اور تصرفوں میں ایک دوسرے پر لگاتے ہیں یا جیسے مکلّف اپنے اس تصرف میں ان کو لگا لے جس تصرف کے ارادے میں وہ اکیلا ہی اختیار کا مالک ہے جیسے وقف کرنا اور اس شرط کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: وہ ہے جس پر عقد کا وجود قائم ہو، اس معنیٰ میں کہ مکلّف نے عقد کے ثبوت کو اس شرط کے پورا ہونے پر معلق کر دیا ہے جس شرط کو اس نے لگایا ہے اور اسی بنا پر یہ سبب کی شرط میں سے ہے، جیسے کفالت کو قرض لینے والے کا اس کی ادائیگی کرنے سے عاجز ہو جانے پر معلق کرنا، یا جیسے طلاق کا کسی معاملے پر معلق کر دینا جیسے خاوند بیوی سے کہے کہ اگر تو نے چوری کی تو تجھے طلاق ہے۔

شروط کی اس قسم کا نام شرط معلق ہے اور جو عقد اس شرط پر مشتمل ہو اس کا نام عقد معلق رکھا گیا ہے، اور ہر عقد اور ہر تصرف معلق کیے جانے کو قبول نہیں کرتا۔

ان میں سے کچھ ایسے ہیں جن کا شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہو سکتا اور یہ ایسے مالک بنانے والے عقد ہیں جو عین چیز کی ملکیت کا یا نفع کی ملکیت کا عوض کے ساتھ یا بغیر عوض کے فائدہ دیتے ہیں۔ عقد نکاح اور خلع بھی اسی قسم کے تابع ہیں۔ [1] اور کچھ ان میں سے (یعنی عقدوں اور تصرفات میں سے) وہ ہیں جو شرط ملائم پر تعلیق (موقوف کرنے) کو قبول کرتے ہیں، جیسے فروخت کردہ چیز کے حقوق ملنے کی شرط پر قیمت کی ادائیگی کی ضمانت دینا۔

اور عقود (معاملات) میں سے کچھ ایسے بھی ہیں کہ جن کا کسی بھی قسم کی شرط پر موقوف کرنا

---

[1] ہماری رائے میں شرط معلق ملکیت دلانے والے عقدوں میں بھی جائز ہے، جب کوئی ایسی جگہ ہو کہ جہاں اس کی ضرورت ہو، یا اس میں کوئی مصلحت ہو یا وہ ناگزیر ہو، دیکھیے اعلام الموقعین لابن القیم: ۳/۲۸۸ اور اس مقام پر کچھ آثار ہیں جو ہماری کہی ہوئی بات پر دلالت کرتے ہیں۔ دیکھیے نیل الاوطار: ۶/۱۰۰۔

درست ہوتا ہے اگرچہ وہ شرط غیر ملائم ہی ہو، جیسے وکالت اور وصیت ہے۔

دوسری قسم: عقد (معاملے) سے ملی ہوئی شرط جیسے نکاح اس شرط پر ہو کہ خاوند بیوی کو اس کے شہر سے منتقل نہیں کرے گا، یا نکاح اس شرط پر ہو کہ بیوی کو طلاق کا حق حاصل ہوگا اور اس شرط پر بیچنا کہ خریدار قیمت کا ضامن پیش کرے گا یا اس شرط پر کہ بیچنے والا فروخت کردہ گھر میں ایک سال کی مدت تک رہائش رکھے گا۔

اور فقہاء معاملات میں شرطیں لگانے کے جواز میں مختلف ہیں ان میں سے بعض نے تنگی کی ہے اور بعض نے کشادگی کی ہے اور بعض ان دونوں کے درمیان ہیں۔

تنگی کرنے والے: مکلّف کے ارادہ کو کالعدم قرار دیتے ہیں اور عقود (معاملات) اور شروط میں اصل تحریم (حرام قرار دینے) کو ٹھہراتے ہیں سوائے اس کے کہ جب شرعی نص اباحت کے ساتھ وارد ہو اور یہ ظاہریہ اور ان کے پیروکاروں کی رائے ہے۔

کشادگی کرنے والے: مکلف کے ارادے کو آزاد چھوڑ دیتے ہیں اور عقود (ـــ) اور شروط کے باب میں اس کو بہت بڑی دلیل قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک شروط اور عقود میں اصل اباحت ہے سوائے اس کے جب تحریم کی نص وارد ہو اور یہ حنابلہ اور ان کے پیروکار کی رائے ہے اور اس باب میں حنابلہ کے سب سے زیادہ کشادگی والے ابن تیمیہ رحمہ اللہ ہیں۔

اور فریقین کی دلیلوں کی تفصیل اور ان سے نقد و بحث کی یہاں گنجائش نہیں ہے اور یہاں عجلت کے پیش نظر ہمیں اتنا کہنا ہی کافی ہوگا کہ راجح قول کشادگی والوں کا ہے تنگی والوں کا نہیں ہے۔ [1]

---

[1] دیکھئے فتاوی ابن تیمیہ: ۳۳۲/۳ و ما بعدھا اور اسی طرح نظریۃ العقد: ص ۱۴ و ما بعدھا۔ حنفیہ نے شروط کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے (۱) شرط صحیح، وہ ہے جو عقد کے تقاضے کے موافق ہو یا اس کی تاکید کرتی ہو، یا شریعت نے اس کی اجازت دی ہو۔ (۲) شرط فاسد، وہ ہے جس میں عقد کے جانبین میں سے ایک کا یا ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے کا فائدہ ہو، اور وہ صحیح کی قسم سے نہ ہو۔ (۳) شرط باطل، وہ ہے جس میں نہ صحیح کا مفہوم موجود ہو اور نہ فاسد کا مفہوم موجود ہو، جیسے کوئی اپنے گھر کو اس شرط پر فروخت کرے کہ اس میں کوئی رہائش اختیار نہیں کرے گا اور شرط فاسد عقد کو فاسد کرتی ہے اور شرط باطل کالعدم ہے لیکن عقد صحیح ہوگا۔

تیسرا مطلب:

مانع

۵۶۔ تعریف:

مانع وہ ہے جس کی موجودگی پر شارع نے حکم کی یا سبب کی عدم موجودگی یعنی اس کے بطلان کو مرتب کیا ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں حکم کا مانع اور سبب کا مانع۔ ❶

پہلی قسم: حکم کا مانع: وہ ہے جس کی موجودگی پر حکم کی عدم موجودگی مرتب ہو۔ باوجود اس کے کہ اس کا سبب اپنی شرطوں سمیت موجود ہو۔

مانع صرف اس لیے حکم کے وجود کے سامنے حائل ہوتا ہے کہ اس میں ایسا معنیٰ ہے کہ اس میں اور حکم کی حکمت میں اتفاق نہیں ہو سکتا، یعنی حکم سے جو غرض و غایت مقصود ہے وہ پوری نہیں ہو سکتی، جیسے ولدیت قصاص لینے سے مانع ہے۔ چنانچہ جب باپ اپنے بیٹے کو جان بوجھ کر ظلم و زیادتی سے قتل کر دے تو اس کے قصاص میں باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا اگرچہ اس پر دیت کی ادائیگی لازم ہو گی، کیونکہ قصاص کی حکمت باز رکھنا اور ڈرانا دھمکانا ہے اور ولدیت میں بیٹے کے لیے جو محبت و شفقت اور مہربانی پائی جاتی ہے وہی اس کو اس اقدام سے روکنے اور باز رکھنے کے لیے کافی ہے اس لیے باپ پر قصاص واجب کرنے سے قصاص کی حکمت اور اس کا مقصد حاصل نہیں ہوتا، جو کہ ڈرانا دھمکانا اور باز رکھنا ہے اور باپ جان بوجھ کر ظلم و زیادتی سے اپنے بیٹے کے قتل کا اقدام نہیں اٹھا سکتا سوائے کسی ایسی شاذ حالت میں کہ وہاں قصاص کا کوئی داعیہ نہیں ہوتا۔ بلکہ وہاں اسے استثناء دیئے جانے کا محرک موجود ہوتا ہے۔ ❷ اسی طرح بیٹے کی زندگی کا سبب باپ ہے تو اب بیٹا باپ کی سزائے موت کا سبب نہیں ہونا چاہیے۔ ❸

دوسری قسم: سبب کا مانع: وہ ہے جو سبب پر اس حیثیت سے اثر انداز ہوتا ہے کہ سبب کے عمل کو باطل کر دیتا ہے اور اس کے نتیجہ کے تقاضے کے سامنے دیوار بن جاتا ہے کیونکہ

---

❶ الآمدی: ۱/ ۱۸۵.

❶ یہ جمہور کی رائے ہے اور ان کی دلیل یہ حدیث مبارکہ ہے کہ والد کو بچے کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے۔

❷ اس دلیل کی مخالفت میں کہا جا سکتا ہے کہ باپ کی سزائے موت کا سبب اس کا اپنا فعل ہے، لہٰذا وہ علت جو ہم نے اس سے پہلے ذکر کی ہے وہ اس اعتراض سے سلامت ہے۔

مانع میں ایسا مضمون ہوتا ہے جو سبب کی حکمت کے منافی ہوتا ہے اس کی مثال ایسا قرض ہے جو زکوٰۃ کے نصاب میں کمی واقع کر دے۔ نصاب (مقررہ مقدار) وجوب زکوٰۃ سبب ہے کیونکہ نصاب کی ملکیت میں مال داری کا گمان موجود ہے اور مال دار محتاجوں کی مدد پر قادر ہے لیکن زکوٰۃ کے سبب میں جس معنیٰ کو ملحوظ رکھا گیا (اور وہ ہے مال داری) قرض کے مخالف ہے اور اسے ختم کر رہا ہے کیونکہ قرض کے بالمقابل جو نصاب کے مالک کا مال ہے وہ درحقیقت اس کی ملکیت نہیں ہے لہٰذا نصاب کی ملکیت میں مال داری کا گمان نہ رہا، لہٰذا نصاب میں وہ مضمون بھی نہ رہا جس کی وجہ سے وہ زکوٰۃ کا سبب بنا تھا اور نتیجہ کے طور پر وہ ایسا سبب نہ رہا جو اپنے مسبب تک پہنچا تا جو کہ وجوب زکوٰۃ ہے۔

اس کی ایک اور مثال: وارث کا اس شخص کو قتل کر دینا جس کا وہ وارث بنا ہے تو یہ قرابت وغیرہ ان اسباب کے لیے اس بات سے مانع ہو گا کہ وہ اپنے موقع و محل پہ جاری ہو سکیں اور اپنے نتیجہ تک جو کہ وارث بننا ہے پہنچا سکیں، کیونکہ اس مانع میں ایسی بات ہے جو اس بنیاد کو ختم کر دیتی ہے جس پر وراثت قائم ہے اور وہ بنیاد یہ تھی کہ وارث مرنے والے کا خلیفہ (نائب) سمجھا جائے گا اور ان دونوں کے درمیان دائمی نصرت وحمایت اور دوستی جو ہوا کرتی تھی، تو یہ باتیں کسی صورت میں بھی قتل کے اس جرم سے میل نہیں کھاتیں جس نے ان باتوں کو ختم کر ڈالا۔

اس کی ایک اور مثال: دین کا یا دار (دارالاسلام اور دارالکفر) کا مختلف ہونا، یہ دونوں بھی سبب (وراثت کے سبب) کے لیے مانع ہیں۔ [1]

مانع اس حیثیت سے کہ وہ مانع ہے تکلیف (پابندی) کے خطاب (پیغام) میں داخل نہیں ہے، اس لیے اس کے حصول یا عدم حصول میں شارع کا کوئی قصد اور ارادہ نہیں ہوتا، شارع کا مقصود صرف اور صرف مانع کے پائے جانے پر سبب کے حکم کا اٹھ جانا یا نتیجہ کے بطلان کو بتلانا ہوتا ہے، چنانچہ جب مکلف کے پاس زکوٰۃ کا نصاب ہو تو اس سے اس کے ذمہ قرض کی ادائیگی

---

[1] وارث کے اپنے وارث بنانے والے کو قتل کرنے کو اور دین یا دار کے اختلاف کو وراثت کے سبب کے لیے مانع قرار دینا یہ بعض کا مذہب ہے اور بعض دیگر نے ان کو حکم کا مانع قرار دیا ہے، سب کا نہیں لیکن انہیں سبب کا مانع اعتبار کرنا زیادہ درست ہے اور اسی کو ہم نے اختیار کیا ہے۔

کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا تاکہ اس پر زکوٰۃ واجب ہو، اسی طرح نصاب کے مالک کے لیے ممنوع ہوگا کہ وہ قرضہ دے تاکہ اس پر زکوٰۃ نہ لگ سکے۔

لیکن مکلّف کے لیے شرعی احکام سے بھاگنے کی خاطر کسی مانع کو ایجاد کر لینا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ حیلہ سازی (دھوکہ دہی) ہے جس کے ذریعہ اسلامی شریعت میں کچھ بھی حلال نہیں کیا جا سکتا اور ایسا کرنے والا گناہ گار ہوگا۔ جیسے کوئی شخص زکوٰۃ سے بچنے کی خاطر اپنے مال کا کچھ حصہ سال گزرنے سے پہلے اپنی بیوی کو ہبہ کر دے تاکہ زکوٰۃ کا نصاب (مقررہ مقدار سے) کم ہو جائے، پھر سال گزرنے کے بعد اس سے مال واپس لے لے۔ [1]

[1] الشاطبی: ۱/۲۸۸-۲۸۹.

چوتھا مطلب:

صحت و بطلان

۵۷۔ صحت و بطلان کا معنیٰ:

جب مکلفین کے افعال اپنے پورے ارکان اور پوری شرائط کے ساتھ واقع ہوں تو شارع ان پر صحت کا حکم جاری کرتا ہے اور جب وہ اس طریقہ پر واقع نہ ہوں تو شارع ان کی عدم صحت کا یعنی ان کے باطل ہونے کا حکم جاری کرتا ہے۔

افعال کی صحت کا معنیٰ: یہ ہے کہ افعال پر انہی کے شرعی آثار مرتب ہوتے ہیں جب وہ عبادات سے ہوں تو مکلّف کا ذمہ ان سے بری ہو جائے گا جیسے نماز ہے جس کی شرائط اور ارکان پورے ہوں۔

اور جب وہ یعنی مکلّف کے صحت والے افعال، عادات یعنی معاملات سے ہوں جیسے تجارت، کرایہ پہ دینا، اور نکاح تو ان میں سے ہر معاملے پر وہ آثار و نتائج مرتب ہوں گے جن کو شرع نے اس معاملے کے لیے مقرر کیا ہے۔

اور افعال کے بطلان کا معنی: یہ ہے کہ افعال پر ان کے شرعی آثار و نتائج کا مرتب نہ ہونا کیونکہ شرعی آثار ان پر مرتب ہوتے ہیں جن کے اندر وہ ارکان پورے ہوں جنھیں شارع نے طلب کیا ہوا ہے پھر اگر یہ افعال عبادات سے ہوں گے تو مکلّف کا ذمہ بری نہ ہو گا اور اگر معاملات سے ہوں گے تو ان پر وہ شرعی آثار مرتب نہ ہوں گے جو ان کی صحت پر مرتب ہوتے ہیں۔ [1]

۵۸۔ صحت و بطلان کا وضعی حکم کی اقسام سے ہونا:

بعض اہل اصول کے نزدیک فعل کا صحت اور بطلان سے موصوف ہونا تکلیفی حکم کی قسم

---

[1] اس جگہ پر یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ لفظ صحت کا مزید اطلاق ان افعال پر بھی ہوتا ہے جن پر آخرت کا ثواب مرتب ہوتا ہے اور لفظ بطلان کا اطلاق ان افعال پر ہوتا ہے جن پر آخرت کی سزا مرتب ہوتی ہے، خواہ وہ فعل عبادت ہو یا معاملہ ہو اور آخرت کے ثواب یا عدم ثواب کا دار و مدار مکلّف کے ارادہ اور نیت پر ہے، اگر وہ اپنی عبادت سے، اپنے فعل سے اور اپنے ترک فعل سے شارع کے حکم کی بجا آوری کی نیت کرتا ہے تو اسے اس پر ثواب ملے گا اور اسی طرح اختیاری فعل ہے۔ جب وہ دیکھے کہ شارع نے اسے اختیار دیا ہے تو اس کے کرنے یا نہ کرنے پر اسے ثواب دیا جائے گا۔ الشاطبی: ۱/۲۹۱-۲۹۹

سے ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صحت کا تعلق شارع کی چیز سے فائدہ اٹھانے کو مباح قرار دینے سے ہے اور بطلان کا تعلق چیز سے فائدہ اٹھانے کو حرام قرار دینے سے ہے چنانچہ صحیح تجارت میں خریدار کے لیے خریدی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا مباح ہوگا اور باطل تجارت میں اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہوگا۔

لیکن یہ قول اس بنا پر رد کر دیا گیا ہے کہ بیچنے والے کیلئے اختیار حاصل ہونے کی شرط پر کیا ہوا سودا بالا جماع صحیح ہے لیکن خریدار کیلئے خریدی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا مباح نہیں ہے۔ [1]

اور دیگر اہل اصول کا مذہب یہ ہے کہ صحت اور بطلان کا تعلق وضعی (سببی) احکام سے ہے، کیونکہ شارع نے صحت کو ایسے فعل سے متعلق کرنے کا حکم دیا ہے جو اپنے ارکان اور اپنی شرطوں کو پورا کرتا ہو اور بطلان کو ایسے فعل سے متعلق کرنے کا حکم دیا ہے جو اپنے ارکان اور اپنی شرطوں کو پورا نہ کرتا ہو۔ [2]

اور ہم نے دوسرے قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ صحت اور بطلان میں نہ فعل ہے نہ ترک فعل ہے اور نہ تخییر (اختیار دے دینا) ہے اس میں صرف یہ ہے کہ شارع نے صحت سے اور صحت کے نتیجہ میں جو شرعی آثار فعل پر مرتب ہوئے ان سے ایسے فعل کو موصوف کیا ہے جو اپنے ارکان اور اپنی شرطوں کو پورا کرتا ہو، یا شارع نے بطلان سے اور بطلان کے نتیجہ میں فعل پر مرتب نہ ہونے والے آثار سے ایسے فعل کو موصوف کیا ہے جو اپنے ارکان اور اپنی شرطوں کو پورا نہیں کرتا اور یہ تمام معانی و مفاہیم وضعی (سببی) خطاب (پیغام) میں داخل ہیں، کیونکہ یہ سبب کے معانی و مفاہیم ہیں اور سبب وضعی حکم کی قسم سے ہے۔

۵۹۔ بطلان اور فساد:

جمہور اہل اصول کے نزدیک بطلان اور فساد کا ایک ہی مطلب ہے، چنانچہ ہر وہ عبادت یا معاملہ یا تصرف جس میں اس کا کوئی رکن یا شرط مفقود ہوگی تو وہ باطل ہے یا فاسد ہے اور اس پر اس کا شرعی اثر مرتب نہیں ہوگا۔

اس لیے پاگل آدمی کا کیا ہوا تجارتی معاملہ باطل ہے کیونکہ اس کے ایک رکن میں خلل واقع ہوا ہے اور وہ ہے معاملہ کرنے والا، معدوم چیز یا مُردار کا کیا ہوا سودا باطل ہے کیونکہ اس

[1] الآمدی: ١/١٨٦-١٨٧. [2] التلویح: ٢/١٢٣.

کے ایک رکن میں خلل واقع ہوا ہے اور وہ ہے وہ چیز جس کا سودا کیا گیا ہے۔

تو جس طرح پاگل کے اور مردار کے سودے کو باطل سودے کا نام دیا گیا ہے اسی طرح فاسد کا نام بھی دیا گیا ہے اور وہ سودا جس میں قیمت معلوم نہ ہو یا قیمت کی ادائیگی کی مقررہ مدت معلوم نہ ہو تو اسے بھی باطل اور فاسد کا نام دیا گیا ہے، اگرچہ یہاں پر خلل سودے کی بعض شرطوں میں سے یعنی اس کے اوصاف میں ہے اس کے ارکان میں نہیں ہے۔

جہاں تک حنفیہ کی بات ہے تو ان کے نزدیک درج ذیل تفصیل ہے۔

أ۔ عبادات: جب عبادت اپنے ارکان میں سے کسی رکن کو مفقود پائے، جیسے نماز بغیر رکوع کے یا اپنی شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود پائے، جیسے نماز بغیر وضو کے تو ان دونوں حالتوں میں اس عبادت کو باطل یا فاسد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور نہ اس پر اس کا شرعی اثر مرتب ہوتا ہے تو ان کے نزدیک عبادات میں باطل اور فاسد کا معنیٰ ایک ہی ہے۔

ب۔ معاملات: اور یہ سودے اور تصرفات ہیں جب کوئی معاملہ اپنے ارکان میں سے کسی رکن کو مفقود پائے تو اسے باطل کا نام دیا جاتا ہے اور کوئی شرعی اثر اس پر مرتب نہیں ہوتا جیسے پاگل کا سودا کرنا یا مردار کا سودا کرنا یا علم کے باوجود محرم سے نکاح کرنا، لیکن جب اس کے ارکان پورے ہوں مگر اس کی کوئی شرط مفقود ہو یعنی اس کی کوئی خارجی صفت مفقود ہو تو اسے فاسد کا نام دیا جاتا ہے اور اس پر بعض آثار مرتب ہوتے ہیں بشرطیکہ سودا کرنے والا اسے نافذ کرنے پر قائم ہو، جیسے وہ سودا جس میں قیمت معلوم نہ ہو یا قیمت غیر معلوم مدت تک مؤخر ہو یا سودے میں فاسد شرط کو شامل کر دیا جائے یا بغیر گواہوں کے نکاح، تو ایسے سودے میں خریدار کے لیے خریدی ہوئی چیز کی ملکیت ثابت ہو جائے گی بشرطیکہ وہ اسے اپنے قبضے میں بیچنے والے کی اجازت سے لائے اور بغیر گواہوں کے نکاح میں حق مہر واجب ہوگا بشرطیکہ مجامعت ہو جائے اور علیحدگی کی صورت میں عورت پر عدت واجب ہوگی اور اس صورت میں بچے کے حق کی رعایت کرتے ہوئے نسب ثابت ہوگا۔

ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ فاسد سودے پر بذات خود کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا، بلکہ یہ اثر صرف سودے کی تنفیذ کی بنا پر مرتب ہوتے ہیں، تو گویا کہ تنفیذ فاسد سودے کے سبب قائم ہونے والے شبہ کے پیش نظر شارع کی رعایت کا موقع و محل ہے۔

تو حنفیہ کے نزدیک باطل وہ ہے جس میں خلل عقد کے ارکان یعنی عقد کے الفاظ یا عقد کے طرفین یا محل عقد کی جانب لوٹتا ہو۔

اور فاسد وہ ہے جس میں خلل عقد کے اوصاف کی جانب لوٹتا ہو نہ کہ اس کے ارکان کی جانب یعنی اس کے ارکان سلامت ہوتے ہیں اور خلل اس کے بعض اوصاف میں ہوتا ہے جیسے کسی چیز کی قیمت کا نامعلوم ہونا۔

اور اسی لیے حنفیہ کہتے ہیں: فاسد اپنی اصل (یعنی اپنے ارکان) کے اعتبار سے مشروع ہوتا ہے اپنے وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہوتا اور باطل اپنی اصل اور اپنے وصف دونوں کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے۔ [1]

۶۰۔ جمہور اور حنفیہ کے اس اختلاف کی وجہ ان کے دو اور مسئلوں میں اختلاف کرنے کی جانب لوٹتی ہے۔

پہلا مسئلہ: کیا شارع کا کسی عقد (سودا، معاملہ، تصرف) سے منع کرنے کا معنیٰ یہ ہے کہ دنیوی احکام کے اعتبار سے اس عقد کی کوئی حیثیت نہ ہوگی اور اخروی احکام کے اعتباری سے جو بھی اس عقد پر اقدام کرے گا وہ گناہگار ہوگا، یا اس کا معنیٰ یہ ہے کہ اخروی گناہ کے ساتھ ساتھ دنیوی احکام کے اعتبار سے بھی تھوڑی بہت اس کی حیثیت ہوگی؟

دوسرا مسئلہ: کیا کسی عقد (سودا، معاملہ، تصرف) کی اصل میں خلل کی وجہ سے اس سے منع کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی عقد کے ارکان (یعنی اصول) میں تو نہیں لیکن اس کے اوصاف میں خلل کی وجہ سے اس سے منع کر دیا جائے، یعنی کیا ان دونوں حالتوں میں اس عقد سے ممانعت ایک درجہ کی ہوگی یا کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہوگا؟

جہاں تک جمہور کی بات ہے تو وہ پہلے مسئلہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ شارع کا کسی عقد سے منع کرنے کا معنیٰ یہ ہے کہ وقوع کی صورت میں اس عقد کی کوئی حیثیت نہ ہوگی لہٰذا اس پر اس کے شرعی آثار مرتب نہ ہوں گے اور اس کے کرنے والے کو آخرت میں گناہ ملے گا۔

---

[1] تیسیر التحریر: ۲ /۲۱۹ و ما بعدها، الآمدی: ۱/ ۱۸۷ اور اس کے متعلق دیکھیے کشاف القناع: ۲/ ۵ وما بعدها، الشرح الکبیر: للدردیر: ۳/ ۶۰، بدائع الصنائع للکاسانی: ۵/ ۲۹۹ و ما بعدها، حاشیة البجیرمی: ۴/ ۶۰-۶۱، ومابعدها الکنز للزیلعی: ۴/ ۶۰-۶۱، مقدمات ابن رشد: ۲/ ۲۱۳ و ما بعدها.

اور دوسرے مسئلہ کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ دونوں حالتوں میں ممانعت ایک درجہ کی ہوگی، لہٰذا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ عقد سے ممانعت ایسے امر کی وجہ سے ہو جو عقد کی اصل اور اس کے ارکان سے متصل ہو یا ممانعت کی وجہ ایسا امر ہو جو عقد کے اوصاف سے متصل ہو، دونوں حالتوں میں ممنوعہ عقد غیر معتبر ہوگا اور اس پر اس کے آثار مرتب نہ ہوں گے۔

اور رہے حنفیہ تو وہ پہلے مسئلہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ ممانعت پر گناہ مرتب ہوتا ہے لیکن اس کی بنا پر عقد کا باطل ہونا ہمیشہ مرتب نہیں ہوتا۔

اور دوسرے مسئلے کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ ممانعت اگر ایسے امر کی وجہ سے ہے جو عقد کے ارکان سے متصل ہے تو اس کا معنیٰ ہوگا کہ عقد باطل ہے اور جب وہ واقع ہوگا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے مردار کی تجارت اور مجنون کی تجارت اور جب ممانعت ایسے امر کی وجہ سے ہو جو عقد کے اوصاف سے متصل ہو تو عقد فاسد ہوگا، باطل نہ ہوگا اور اس پر کچھ آثار مرتب ہوں گے۔ [1]

[1] المستصفی للغزالی: ۱/ ۶۰-۶۱ اور الآمدی: ۲/ ۹ و ما بعدھا۔

دوسری فصل:

حاکم

۶۱۔ حکم کی تعریف میں ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کا خطاب (پیغام) ہے جو طلب یا تخییر یا وضع کے طور پر مکلفوں کے افعال سے تعلق رکھتا ہے اور یہ تعریف اس جانب اشارہ کرتی ہے کہ شریعت اسلامیہ میں احکام کا مصدر و منبع اکیلا اللہ تعالیٰ ہے۔

اور اس بنا پر حاکم، یعنی جس سے حکم صادر ہوا اکیلا اللہ تعالیٰ ہے اس لیے جو اس نے حکم دیا ہے اس کے سوا کوئی حکم نہیں ہے، قرآن کریم میں اس کا فرمان ہے ﴿اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ﴾ (الانعام: ۵۷، یوسف: ۴۰، ۶۷) ''حکم کسی کا نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے۔'' اور فرمایا: ﴿اَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ (الانعام: ۶۲) ''خوب سن لو حکم اللہ تعالیٰ ہی کا ہوگا۔'' اور اس اساس پر اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ حکم کے علاوہ حکم کفر ہوگا، کیونکہ اللہ تعالی کے علاوہ کسی اور کے لیے احکام صادر کرنے کی اتھارٹی نہیں ہے۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ﴾ (المآئدۃ: ۴۴)

''اور جو لوگ اللہ کی اتاری ہوئی وحی کے ساتھ فیصلے نہ کریں پس یہی لوگ کافر ہیں۔''

اور رسولوں کے ذمہ تو صرف اللہ تعالیٰ کے احکام کی تبلیغ ہے اور مجتہدین کے ذمہ صرف ان احکام کا جاننا ہے اور علم اصول کے وضع کردہ مناہج و قواعد کے ذریعہ ان احکام کا انکشاف کرنا ہے۔

۶۲۔ جب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حاکم اللہ تعالیٰ ہی ہے مگر پھر علماء نے ایک مسئلے میں اور اگر چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ دو مسئلوں میں اختلاف کیا ہے اور وہ یہ ہیں۔

پہلا مسئلہ: کیا اللہ تعالیٰ کے احکام اس کے رسولوں ہی کے واسطے سے معلوم کیے جاتے ہیں یا کیا ممکن ہے کہ عقل بھی ان کے معلوم کرنے میں مستقل حیثیت رکھتی ہے اور اگر ایسا ہو تو اس کی بنیاد کیا ہوگی؟

دوسرا مسئلہ: پھر جب عقل کے لیے رسول کے واسطے کے بغیر اللہ کے حکم کا معلوم کرنا ممکن ہو تو کیا یہ علم و ادراک تکلیف (پابندی) کی اساس اور تکلیف کے نتیجہ میں جلد ہونے والی

تعریف و مذمت اور بدیر ہونے والے ثواب وعقاب کی اساس ہوسکتا ہے؟

علماء نے ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کیا ہے اور ہم آگے مجمل طور پر ان کے اقوال پیش کریں گے، پھر ہم اس کے بعد ان میں سے راجح قول کو بیان کریں گے۔ [1]

۴۳۔ پہلا قول: یہ معتزلہ اور جعفریہ کے ایک گروہ کا مذہب ہے۔

اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ افعال میں ذاتی اچھائی بھی ہے اور ذاتی برائی بھی ہے اور عقل جو ہے وہ فعل کی صفات اور نفع یا نقصان یعنی مصلحت یا مفسدت میں سے جو بھی فعل پر مرتب ہو اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے اکثر افعال کی اچھائی یا قباحت کے جاننے میں مستقل حیثیت رکھتی ہے۔

اور یہ علم و ادراک رسولوں کی وساطت اور ان کی تبلیغ پر موقوف نہیں ہے، فعل کی اچھائی یا اس کی قباحت دونوں عقلی چیزیں ہیں، شرعی نہیں ہیں یعنی ان کا علم و ادراک شریعت پر موقوف نہیں ہے اور اللہ کا حکم بھی اس کے موافق ہوگا جسے ہماری عقلیں افعال کے حسن یا قبیح سے جان چکی ہیں یا آئندہ وہ جان سکیں گی، تو جسے عقل اچھا سمجھے گی وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی اچھا ہوگا اور اس کا بجا لانا انسان سے مطلوب ہوگا اور بجا آوری پر مدح و ثواب ہوگا اور مخالفت پر مذمت و سزا ہوگی اور جسے عقل قبیح سمجھے گی وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی قبیح ہوگا اور اس کا ترک کرنا انسان سے مطلوب ہوگا اور ترک کرنے پر تعریف و ثواب ہوگا اور اسے کرنے سے مذمت و سزا ہوگی۔

احکام شرع اس قول والوں کی نظر میں: عقل کی افعال سے معلوم کردہ اچھائی یا برائی کی موافقت سے ہٹ کر نہیں آ سکتے، سو جس فعل کی اچھائی عقل معلوم کر لے گی شرع بھی اس کی بجا آوری طلب کرے گی اور ممکن نہ ہوگا کہ شرع اس کا نہ کرنا طلب کرے، اور جس فعل کی قباحت کو عقل معلوم کر لے گی شرع بھی اس کے ترک کا مطالبہ کرے گی اور ممکن نہ ہوگا کہ وہ اس کے کرنے کا مطالبہ کرے اور جس فعل کی اچھائی یا اس کی قباحت عقل معلوم نہیں کر سکی جیسا

---

[1] اس بحث کے لیے دیکھئے: مرقاۃ الوصول و حاشیۃ الازمیری: ۱/ ۲۷۶ و ما بعدھا، مسلم الثبوت و شرحہ فواتح الرحموت: ۱/ ۲۵ و ما بعدھا، المستصفی للغزالی: ۱/ ۵۵، ارشاد الفحول للشوکانی: ص ۶ و ما بعدھا، التوضیح و شرحہ التلویح: ۱/ ۱۷۲ و ما بعدھا، وفی اصول الجعفریۃ انظر کتاب القوانین لابی القاسم الجیلانی و کتاب الفصول فی الاصول تالیفہ الشیخ محمد حسین بن محمد رحیم و کتاب تقریرات النائینی: ۲/ ۳۴ و ما بعدھا، و الاراٹک تالیف الشیخ مھدی: ص ۱۳۰ و ما بعدھا.

کہ بعض عبادات اور ان کی کیفیات ہیں تو ان میں شارع کا حکم یا ممانعت اس قسم کے افعال کی اچھائی کا یا ان کی برائی کا انکشاف کرے گی۔

اور اسی کو بنیاد بناتے ہوئے انہوں نے کہا ہے کہ انسان انبیاء و رسل علیہم السلام کی بعثت سے قبل ہی یا اس تک دعوت کے پہنچنے سے قبل ہی مکلّف (پابند) ہے کیونکہ اس پر لازم ہے کہ جسے عقل اچھا پائے اسے وہ کرے اور جسے عقل برا پائے اسے وہ چھوڑ دے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ ہی کا حکم ہے اور مسئولیت، حساب و کتاب اور اس کے نتیجہ میں ثواب اور سزا تکلیف کی بدولت ہے۔

۶۴۔ دوسرا قول: یہ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری کے پیروکار اشعریہ کا اور ان کی موافقت کرنے والے فقہاء کا ہے اور اہل اصول کے جمہور کا یہی قول ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل حکم الٰہی کے علم و ادراک میں مستقل حیثیت نہیں رکھتی بلکہ رسول کی وساطت اور اس کی تبلیغ ضروری ہے اور افعال میں ایسا ذاتی حسن نہیں ہے جو کہ اللہ تعالیٰ پر اس فعل کا حکم دینا واجب کر دے، اسی طرح افعال میں نہ ایسا ذاتی قبح ہے کہ جو اللہ تعالیٰ پر اس سے منع کر دینے کو واجب کر دے اور اللہ تعالیٰ کا ارادہ مطلق ہے اسے کوئی چیز مقید نہیں کر سکتی، اچھا وہی ہے جس کا کرنا شارع نے طلب کیا ہے اور قبیح وہ ہے جس کا نہ کرنا شارع نے طلب کیا ہے اور شارع کے حکم دینے سے قبل یا منع کرنے سے قبل فعل کے لیے نہ اچھائی ہے اور نہ قباحت ہے اور فعل کا حسن ہونا شارع کے اس کا حکم دینے سے ہوگا نہ کہ فعل کی ذات کی وجہ سے ہوگا اور اس کا قبیح ہونا شارع کے اس سے منع کرنے کی وجہ سے ہوگا نہ کہ اس کی ذات کی وجہ سے ہوگا اس لیے افعال اپنی اچھائی اور برائی شارع کے حکم اور اس کی ممانعت سے حاصل کرتے ہیں اپنی ذات میں موجود اچھائی یا برائی سے حاصل نہیں کرتے۔

اور اسی کو بنیاد بناتے ہوئے انہوں نے کہا ہے کہ انبیاء و رسل علیہم السلام کو بھیجے جانے سے قبل بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم نہیں ہے اور جب تک کوئی رسول آ کر بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے احکام نہ پہنچائے تب تک ان کے افعال کے لیے کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا اور نہ ان پر کوئی چیز واجب ہوگی اور نہ ان پر کوئی فعل حرام ہوگا اور جہاں حکم نہ ہو وہاں تکلیف (پابندی) نہیں اور جہاں تکلیف نہ ہو وہاں حساب و کتاب نہیں، ثواب نہیں، تعریف نہیں، مذمت نہیں، سزا نہیں۔

٦۵۔ تیسرا قول: ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی کا ہے اور اس کو محقق حنفیہ اور بعض اہل اصول نے اختیار کیا ہے اور یہی قول جعفریہ وغیرہ کے ایک گروہ کا ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ افعال کے اندر اچھائی اور برائی ہے، فعل کے اندر موجود صفات کی بنا پر اور وہ مصالح اور مفاسد جو فعل پر مرتب ہوتے ہیں ان کی بنا پر عقل اکثر افعال کے اندر ان کے علم وادراک کی استطاعت رکھتی ہے، لیکن عقل کے اس علم وادراک کے مطابق فعل کے حسن ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت اس فعل کا حکم دے اور نہ اس کے مطابق فعل کے قبیح ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ شریعت اس سے منع کرے کیونکہ عقلیں جس قدر بھی پختہ ہو جائیں وہ قاصر ہی رہیں گی اور جس قدر بھی وسیع ہو جائیں وہ ناقص ہی ہوں گی۔

لہٰذا زیادہ سے زیادہ جس بات کے کہنے کا امکان ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ فعل کے اندر موجود عقل کی معلوم کردہ اچھائی فعل کو اس لائق بنا دیتی ہے کہ شریعت اس کا حکم دے اور فعل کے اندر موجود عقل کی معلوم کردہ برائی اسے اس لائق ٹھہرا دیتی ہے کہ شریعت اس سے منع کر دے اور ایسا نہیں کہا جا سکتا کہ امر ونہی کے اللہ کے حکم کے لیے اچھائی اور قباحت موجب ہیں۔

اور اسی بات کو بنیاد بناتے ہوئے انہوں نے کہا ہے کہ اللہ کا حکم رسول کی وساطت اور اس کی تبلیغ کے بغیر معلوم نہیں کیا جا سکتا یہی وجہ ہے کہ رسولوں کی بعثت سے پہلے یا دعوت کے پہنچنے سے پہلے بندوں کے افعال میں اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم نہیں اور جب حکم نہیں تو تکلیف نہیں اور جب تکلیف نہیں تو کوئی جزا اور سزا نہیں۔

٦٦۔ اختیار کردہ قول:

تیسرا قول راجح ہے، (اللہ کی) کتاب اور عقل اسی کی تائید کرتے ہیں، جہاں تک کتاب کی بات ہے تو اس کی بہت ساری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ صرف اسی چیز کا حکم دیتے ہیں جو کہ اچھی ہوتی ہے اور اسی سے منع فرماتا ہے جو بری ہوتی ہے، اچھائی اور برائی دونوں افعال کیلئے امر اور نہی سے پہلے ہی ثابت شدہ ہیں ان آیات میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ كُمْ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَآءِ ذِي الْقُرْبٰى وَ يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ﴾ (النحل: ٩٠)

"اللہ تعالیٰ عدل کا، احسان کا اور قرابت داروں کو دینے کا حکم دیتا ہے اور بے حیائی کے

کاموں، ناشائستہ حرکتوں اور ظلم اور زیادتی سے روکتا ہے۔''

اور اس کا فرمان ہے:

﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ﴾ (الاعراف: ۱۵۷)

''وہ ان کو نیک باتوں کا حکم فرماتے ہیں اور بری باتوں سے منع کرتے ہیں اور پاکیزہ چیزوں کو حلال بتاتے ہیں اور گندی چیزوں کو ان پر حرام فرماتے ہیں۔''

تو شارع نے جو عدل کا بھلائی کا اور قرابت داروں کے ساتھ حُسنِ سلوک کا حکم دیا ہے اور بے حیائی کے کاموں، ناشائستہ حرکتوں اور ظلم و زیادتی سے روکا ہے اور جو پاکیزہ چیزوں کو حلال بتایا ہے اور جن گندی چیزوں کو ان پر حرام کیا ہے یہ تمام اچھے یا برے اوصاف افعال کے لیے ان کے بارے میں شریعت کا حکم وارد ہونے سے پہلے ہی ثابت تھے، جس سے افعال کے لیے ذاتی حسن و قبح پر دلالت ہوتی ہے۔

عقل بدیہی طور پر بعض افعال کی اچھائی اور دیگر بعض کی برائی کا علم رکھتی ہے، جیسا عدل وصدق کا اچھا ہونا اور ظلم و کذب کا قبیح ہونا لیکن اللہ تعالیٰ کا حکم صرف رسول کے ذریعہ ہی سے معلوم ہو سکتا ہے، جب تک رسول آ کر لوگوں کو اللہ تعالیٰ کا حکم نہ پہنچائیں تب تک لوگوں کے افعال کے متعلق وجوب یا تحریم کا حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الاسراء: ۱۵)

''اور ہماری سنت نہیں ہے کہ رسول بھیجنے سے پہلے ہی عذاب کرنے لگیں۔''

لہٰذا رسول کے بھیجے جانے یا دعوت کے پہنچنے سے پہلے کوئی عذاب نہیں اور جہاں عذاب نہ ہو وہاں تکلیف نہیں اور جہاں تکلیف نہ ہو وہاں بندوں کے افعال میں طلب فعل کے طور پر یا ترک فعل کے طلب کے طور پر یا ان دونوں میں اختیار کے طور پر اللہ تعالیٰ کیلئے کوئی حکم نہ ہوگا۔

امام شوکانی رحمہ اللہ کی بات کس قدر عمدہ ہے جہاں وہ کہتے ہیں: عقل کے فعل کے اچھا ہونے یا برا ہونے کے علم وادراک کا محض انکار مخالفت برائے مخالفت اور تہمت سازی ہے اور جہاں تک اچھے فعل کے ثواب سے متعلق یا برے فعل کی سزا سے متعلق عقل کے علم وادراک کی بات ہے تو یہ غیر تسلیم شدہ ہے، اور زیادہ سے زیادہ عقل جس بات کا علم رکھتی ہے وہ یہ ہے کہ

اچھا فعل کرنے والا قابل تعریف ہے اور برا فعل کرنے والا قابل مذمت ہے، اور اس بات کے درمیان اور فعل کے ثواب اور سزا سے متعلق ہونے کے درمیان کوئی تلازم نہیں ہے۔ [1]

٦٧۔ اختلاف کا فائدہ:

اس اچھائی اور برائی والے مسئلہ کے اختلاف پر مندرجہ ذیل باتیں مرتب ہوتی ہیں:

پہلی بات: جس شخص کو اسلام کی دعوت یا رسل علیہم السلام کی دعوت عمومی طور پر نہیں پہنچی، تو معتزلہ کے نزدیک اس شخص کا اپنے فعل پر مواخذہ ہوگا اور اس کے اعمال کا محاسبہ ہوگا کیونکہ جس فعل کی اچھائی کا عقل ادراک کر لے اسے کرنا اور جس فعل کی قباحت کا عقل ادراک کر لے اسے ترک کرنا اس سے مطلوب ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے۔

اشعریہ، ماتریدیہ اور ان سے موافقت رکھنے والوں کے نزدیک جس شخص کو دعوت نہیں پہنچی اس کے لیے نہ حساب ہے، نہ ثواب ہے اور نہ سزا ہے۔

دوسری بات: اسلامی شریعت آنے کے بعد علماء کا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اس کے توسط سے جو اللہ تعالیٰ سے اس کی کتاب میں آیا ہے یا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کی سنت میں آیا ہے، معلوم کیا جا سکتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی تبلیغ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔

لیکن جب مسئلہ میں شرع کا حکم نہ ہو، تو پہلے قول کے قائلین (کہ اچھائی اور برائی دونوں عقلی ہیں) کہتے ہیں کہ تب عقل احکام کا مصدر ہوگی، اس معنی میں کہ جس مسئلہ کا حکم شرع میں نہیں وارد ہوا تو جب عقل اس کی اچھائی کو پالے گی تو اس کا حکم وجوب ہوگا اور جب عقل اس کی قباحت کو لے گی تو اس پر حرام کا حکم لگے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم افعال کے اندر موجود اچھائی یا برائی پر مبنی ہے اور جب کسی مسئلہ کا حکم شرع میں نہیں وارد ہوا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شارع نے ہمیں اجازت دی ہے کہ ہم عقل کی طرف رجوع کریں تاکہ اس کی مدد سے ہم فعل کے اندر موجود اچھائی یا برائی پر بنیاد رکھ کر حکم لگا سکیں اور دوسرے اور تیسرے قول والوں کی رائے پر عقل احکام کا مصدر نہیں ہو سکتی اور احکام صرف اور صرف فقہ کے ثابت شدہ مصادر ہی سے اخذ کیے جا سکتے ہیں جبکہ عقل ان کے اندر شامل نہیں ہے۔

---

[1] الشوكاني: ص٨.

تیسری قسم:

محکوم فیہ

٦٨۔ محکوم فیہ:

وہ چیز ہے جس کے متعلق شارع کا خطاب (پیغام) ہوتا ہے اور وہ چیز تب صرف فعل ہوتا ہے جب شارع کا خطاب تکلیفی حکم کے طور پر ہو، لیکن جب وضعی (سببی) حکم کے طور پر ہو تو کبھی وہ چیز (محکوم فیہ) مکلف (پابندی حکم) کا فعل ہوتا ہے، جیسے تجارت اور جرائم کے اندر ہے اور کبھی اس کا فعل تو نہیں ہوتا لیکن آخر کار اس کے فعل ہی کی طرف لوٹ آتا ہے، جیسے ماہ رمضان کے چاند کے طلوع ہونے کے گواہ، شارع نے اسے روزے کے وجوب کا سبب بنا دیا ہے اور روزہ مکلف کا فعل ہے اور محکوم فیہ کو محکوم بہ بھی کہا جاتا ہے لیکن پہلا نام زیادہ بہتر ہے۔[1]

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ ''اور زکوٰۃ دو۔'' اس حکم سے اخذ کردہ وجوب مکلف کے فعل سے تعلق رکھتا ہے اور وہ ہے زکوٰۃ ادا کرنا، جسے اس نے واجب کر دیا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰىٓ (الاسراء: ٣٢) ''خبردار زنا کے قریب بھی نہ پھٹکنا۔'' اس حکم سے حاصل شدہ تحریم مکلف کے فعل سے تعلق رکھتی ہے اور وہ ہے زنا جسے اس نے حرام قرار دیا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ﴾

''اے ایمان والو! جب تم آپس میں ایک دوسرے سے میعاد مقررہ پر قرض کا معاملہ کرو تو اسے لکھ لیا کرو۔'' (البقرة: ٢٨٢)

اس حکم سے حاصل شدہ ندب مکلف کے فعل سے متعلق ہے وہ ہے قرض کے معاملے کو لکھنا، جسے اس نے مندوب قرار دیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ﴾ (البقرة: ٢٦٧)

---

[1] تیسیر التحریر: ٢/ ٣٢٨.

''ان میں سے بری چیزوں کے خرچ کرنے کا قصد نہ کرو۔''

اس حکم سے حاصل شدہ کراہت مکلف کے فعل سے متعلق ہے اور وہ ہے بری چیز کا خرچ کرنا، جسے اس نے مکروہ قرار دیا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ﴾ (الجمعة: ١٠)

''پھر جب نماز ہو چکے تو زمین میں پھیل جاؤ۔''

اس حکم سے حاصل شدہ اباحت مکلف کے فعل سے متعلق ہے اور وہ ہے زمین میں پھیل جانا، جسے اس نے مباح قرار دیا ہے۔ اہل اصول نے ان افعال سے جن سے تکلیف (پابندی) متعلق ہوتی ہے دو جانبوں سے گفتگو کی ہے۔

پہلی جانب: افعال کی تکلیف (پابندی) کی صحت (درستگی) کی شروط کے متعلق۔

دوسری جانب: ان افعال کو جس جہت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس کے متعلق

آگے ہم الگ الگ بحث میں ہر جانب سے ان کے متعلق بات چیت کریں گے۔

پہلی بحث

پابندی (تکلیف) فعل کی درستگی (صحت) کی شرطیں یا محکوم فیہ کی شرطیں۔

۶۹۔ فعل کی تکلیف (پابندی) کے صحیح ہونے کے لیے کئی شرطیں لگائی گئی ہیں؟ جو کہ یہ ہیں:

پہلی شرط: یہ کہ وہ فعل مکمل طور پر مکلف کو معلوم ہو، تا کہ وہ اپنے تصور میں اس کا اسی طرح سے ارادہ کر سکے اور اسے قائم کر سکے جیسا کہ وہ اس سے طلب کیا گیا ہے لہٰذا نا معلوم کی تکلیف (پابندی) صحیح نہ ہوگی اور اسی بنا پر وہ تکلیفات (پابندیاں) جو کہ قرآن کریم میں مجمل طور پر آئی ہیں جیسے نماز اور زکوٰۃ ہیں، ان کو رسول اللہ ﷺ نے اس انداز سے بیان کر دیا ہے جو کہ ان کے اجمال کو ختم کر دیتا ہے، کیونکہ آپ قرآن کے احکام کو بیان کرنے کا اختیار رکھتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)

''ہم نے آپ کی طرف ذکر اتارا ہے تا کہ آپ اسے کھول کھول کر بیان کر دیں جو

لوگوں کی جانب نازل کیا گیا ہے۔"

اور علم سے مراد مکلّف (پابندِ حکم) کا علم ہے، فعلی طور پر علم ہو یا علم کا امکان موجود ہو، اس طرح سے کہ وہ بذات خود یا بالواسطہ اس کے معلوم کرنے پر قادر ہو جس کا اسے مکلّف (پابند) کیا گیا ہے، ایسے کہ وہ اہل علم سے سوال کرے کہ اسے کس چیز کا مکلّف ٹھہرایا گیا ہے، اور فعل کے علم کے ممکن ہونے کا قرینہ مکلّف کا دارالاسلام (اسلامی ملک) میں موجود ہونا ہے، کیونکہ یہ ملک احکام کے علم والا ملک ہے، اس لیے کہ احکام کا پھیلاؤ اس کے اندر عام ہے، اور پھیلاؤ علم کا قرینہ (احوالی علامت) ہے، اور اسی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں جو دارالاسلام (اسلامی ملک) میں ہو اس پر علم فرض ہے۔

اور قاعدہ! دارالاسلام میں احکام سے جہالت کو اپنے دفاع میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے) کی بنیاد اسی پر ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اور یہ اس بات کے خلاف ہے جو دارالحرب (غیر اسلامی ملک) کے لیے مقرر ہے، کیونکہ دارالحرب میں شرعی احکام کے پھیلاؤ کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کا علم بھی اس کے اندر رہنے والوں پر فرض نہیں ہے، اسی بنا پر وہاں کا کوئی شخص مسلمان ہو اور نماز کے وجوب سے جاہل ہو تو جب اسے اس کے وجوب کا علم ہو تو اس پر اس کی قضاء لازم نہ ہوگی، اور جب اس نے اس وجہ سے شراب پی کہ اسے اس کے حرام ہونے کا علم نہیں تھا تو جب وہ دارالاسلام میں آئے گا تو اسے اس فعل کی سزا نہیں دی جائے گی۔

اور وضعی (قانون سازی کے ذریعہ سے بنائے) قوانین میں قاعدہ اسی طرح ہے جیسے اسلامی شریعت کا قاعدہ ہے، جب قانونی ذرائع سے وہ نشر ہو چکے ہوں جیسے سرکاری اخبار، تو انہیں مکلفین کے ہاں معلوم شدہ اعتبار کیا جائے گا اور ان کے فعلی طور پر معلوم ہونے کی شرط نہ لگائی جائے گی۔

•۷۔ دوسری شرط:

تکلیف (پابندی) دیئے گئے فعل کا قابل استطاعت ہونا[1] یعنی وہ ان افعال میں سے ہو جن کا کرنا یا چھوڑنا مکلّف کے لیے ممکن ہو، کیونکہ تکلیف (پابندی) سے مقصود حکم کی تعمیل کرنا ہے اور جب فعل مکلّف کی قدرت اور طاقت سے باہر ہو تو تعمیل حکم کا تصور نہیں ہو سکتا، جس

---

[1] الآمدی: ۱/ ۱۸۷۔ ارشاد الفحول للشوکانی: ص۸.

سے تکلیف (پابندی) بے کار ٹھہرے گی، جس سے شارع حکیم پاک ہے اور اس شرط پر مندرجہ ذیل باتیں مرتب ہوتی ہیں:

ا۔ ناممکن کی تکلیف (پابندی) نہیں، خواہ وہ اپنی ذات میں ناممکن ہو، جیسے دو ضدوں کو جمع کرنا، یا جو کسی غیر کی وجہ سے ناممکن ہو، اور وہ ہے جس کا وقوع عبادت (عام معمول) کے مطابق نہ ہو، اگرچہ عقلی طور پر وہ جائز ہی ہو جیسے بغیر آلات کے اڑنا، کائنات کے دستور میں اس جیسے فعل کا وجود خلاف عادت ہے، تو ناممکن کی دونوں قسموں کی تکلیف (پابندی) عدم استطاعت کی تکلیف قرار پائے گی اور اسی بنا پر یہ شریعت میں نہیں آئی۔

۲۔ جو چیز انسان کے ارادے کے تحت نہیں ہے اس کی بھی تکلیف (پابندی) نہیں، جیسے اس کو غیر سے معین فعل کرنے کا پابند کرنا، کیونکہ یہ انسان کی قدرت اور ارادے کے تحت داخل نہیں ہے، اور وہ تمام فعل جس کی اسے استطاعت ہے وہ ہے اس کا معروف (اچھائی) کا حکم دینا، یا غیر کو معین فعل کا حکم دینا۔

اور اسی قسم سے وہ وجدانی اور قلبی امور بھی ہیں جو عقل پر چھا جاتے ہیں اور انسان انہیں دفع کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، اسی لیے حدیث مبارکہ میں نبی کریم ﷺ سے اپنی بیویوں کے درمیان تقسیم میں یہ دعا آئی ہے: ''اے اللہ یہ میری وہ تقسیم ہے جس کا میں مالک ہوں سو تو مجھ سے اس میں مؤاخذہ نہ کرنا جس کا تو مالک ہے اور میں مالک نہیں۔'' یعنی آپ کے دلی میلان کا کچھ بیویوں کی طرف بنسبت دوسریوں کے زیادہ ہونا۔

اور اسی طرح حدیث مبارکہ (لَا تَغْضَبْ) [1] ''تو غضب میں نہ آ۔'' اس سے مراد اس غضب سے منع کرنا نہیں ہے جس غضب کے تقاضے ثابت ہو جائیں بلکہ ممانعت کا بہاؤ غصے کو طول دینے اور ایسے قول یا فعل کا دفاع کرنے کی طرف ہے جو قول اور فعل جائز نہ ہوں کیونکہ اس پر لازم ہے کہ وہ خاموشی اختیار کر لے حتیٰ کہ اس کے غضب کی آگ ٹھنڈی ہو جائے، جیسا کہ انسان پر تب لازم ہوتا ہے کہ وہ اس چیز سے اجتناب کرے جو اس کے غضب کو ابھارے، جب اسے اپنے غضب کا حال اور اس کے ضبط کرنے پر عدم قدرت کا پتہ چل جائے، تو ان تمام امور میں ایسا کرنا اس کی استطاعت میں ہے تاکہ وہ اس چیز میں واقع

---

[1] غضب کہتے ہیں ناراض ہو کر اس سے انتقام لینے کا ارادہ کر لینا۔ از مترجم

ہونے سے بچ جائے جو غضب کے نتیجہ میں جائز نہیں۔

اور یہاں پر یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ دلی میلان اگرچہ تکلیف (پابندی) کے تحت داخل نہیں ہے جیسا کہ آدمی کا اپنی دو بیویوں میں سے ایک بیوی سے زیادہ محبت کرنا، اور جیسے والد کا اپنی اولاد میں سے بعض کے ساتھ زیادہ محبت کرنا، مگر اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ اپنی اولاد کے درمیان اور اپنی بیویوں کے درمیان عدل کرے اور ہر حق والے کو اس کا حق دے اور اسی بنا پر باپ کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنی اولاد میں سے کسی کو اس سے زیادہ محبت ہونے کی وجہ سے دوسروں پر ترجیح دیتے ہوئے، عطیہ دے دے۔ کیونکہ یہ ترجیح دوسروں کے لیے بھڑکانے کا باعث ہوگی اور بھائیوں کے درمیان عداوت ڈال دے گی، اسی لیے اس سے ممانعت آئی ہے۔ [1]

جہاں تک بات ہے ان قلبی میلانات کی جو ایمان کا حصہ ہیں یا بندے کیلئے لازم ہیں جیسے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ سے محبت، تو وہ مکلّف پر واجب ہوں گے اور اس سے ان کا حصول بذریعہ ان کے اسباب کی تحصیل مطلوب ہوگا اور وہ ان کے حاصل نہ کر سکنے پر یا ان کی ضد جیسے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی عداوت کے پائے جانے پر معذور قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ ان میلانات کا عدم وجود یا ان کی ضدوں کا موجود ہونا اس کے عدم ایمان کی دلیل ہے کیونکہ ایمان اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی محبت سے الگ نہیں ہو سکتا، اور جب بھی یہ الگ ہوگا تو وہ عدم ایمان کی دلیل ہوگی۔

۷۱۔ مشقت والے اعمال:

ہم کہہ چکے ہیں کہ فعل میں شرط لگائی جائے گی کہ وہ قدرت کے اندر ہو، لیکن کیا اس میں یہ شرط بھی لگائی جائے گی کہ وہ مشقت والا نہ ہو؟ واقعہ یہ ہے کہ کوئی فعل مشقت سے خالی نہیں، سو مشقت تکلیف (پابندی) کو لازم ہے، اور جب وہ مشقت عادت کے مطابق ہو، انسان اس کی طاقت رکھتا ہو تو پھر اس کی طرف نہیں دیکھا جائے گا اور نہ وہ تکلیف کے سامنے رکاوٹ بنے گی، مگر جب وہ عادت کے خلاف ہو، انسان اس کی طاقت نہ رکھتا ہو سوائے مزید مشقت،

---

[1] حدیث میں ہے کہ سیدنا نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ نے اپنی اولاد میں سے ایک کو عطیہ دیا اور اس کی خبر نبی کریم ﷺ کو دی، تو ان سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: کیا تو نے اپنی تمام اولاد کے ساتھ ایسا کیا ہے؟ اس نے کہا: نہیں۔ فرمایا: اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور اپنی اولادوں میں عدل کرو۔ ریاض الصالحین: ۱/ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔

تنگی اور سخت دشواری کے ذریعہ سے، تو اس کا حکم یقیناً مختلف ہوگا جیسا کہ ذیل میں ہے۔

پہلا حکم: ایسی مشقت جو خلاف عادت ہو، اور فعل پر ایسے حالات کی وجہ سے طاری ہو جو حالات مکلّف کے ساتھ خاص ہوں، جیسے سفر یا مرض کی حالت میں روزہ رکھنا اور جیسے کلمہ کفر بولنے پر مجبور کرنا، اور جیسے نیکی کا حکم اور برائی سے منع کرنا جب اس کے قائم کرنے پر جان کی ہلاکت مرتب ہوتی ہو، تو ان حالات میں شارع حکیم نے ان مشقتوں کو ان رخصتوں کے ذریعہ دور کیا ہے جن کو اس نے مشروع قرار دے کر مکلّف کے لیے ان واجب افعال کے چھوڑ دینے کو اور ممنوعہ افعال کر لینے کو مباح قرار دیا تاکہ مشقت دور ہو جائے اور تنگی کا ازالہ ہو جائے۔

لیکن شارع نے اس کے باوجود بعض خلاف عادت مشقتوں کو بعض حالات میں برداشت کرنے کو مندوب میں سے قرار دیا ہے، جیسے کلمہ کفر پر مجبور کیے جانے والے کو رخصت کے طور پر اختیار حاصل ہے کہ وہ کلمہ کفر کہہ دے اور مندوب ہے کہ وہ اذیت پر صبر کرے اور کلمہ کفر کہنے سے باز رہے اگرچہ یہ اسے ہلاکت تک پہنچا دے اور جیسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر قائم کرنے والے کو رخصت کے طور پر اختیار حاصل ہے کہ وہ ظالم حکام کی گرفت کے خوف سے خاموش رہے اور ان کا سامنا نہ کرے اور مندوب ہے کہ وہ اس فریضہ کو قائم کرے، اگرچہ یہ اسے ہلاکت تک پہنچا دے کیونکہ دونوں جگہ صبر کرنے سے دین بلند ہوگا اور اہل دین طاقتور ہوں گے اور اہل ظلم و باطل کمزور ہوں گے۔

دوسرا حکم: ایسی مشقت جو خلاف عادت ہو لیکن فرض کفایہ کے قیام کی ضرورت کے پیش نظر اس کو برداشت کیے بغیر چارہ نہ ہو، جیسے جہاد ہے، یہ فرض کفایہ ہے اگرچہ اس میں جان کا قتل، روح کی ہلاکت، جسم کی تھکاوٹ اور تکان و مشقت کا برداشت کرنا ہے، اور انہی جیسی دیگر خلاف عادت مشقتیں ہیں کیونکہ دشمن سے اپنے علاقوں کو بچانے کے لیے جہاد بہت ضروری ہے اور تکلیف (پابندی) کی یہ قسم حقیقت میں فرض کفایہ میں شمار ہوتی ہے، جیسے کہ ہم مثال بھی دے چکے ہیں، عینی فرضوں میں شمار نہیں ہوتی اور جہاد کی مثل نیکی کا حکم اور برائی سے روکنا ہے، سو وہ بھی جہاد کی ان اقسام میں سے ایک قسم ہے جو امت پر واجب ہے کیونکہ وہ فرض کفایہ ہے اگرچہ اس سے معمول سے زیادہ بڑی مشقت جنم لے، سو وہ امر بالمعروف جس

پر اذیت مرتب ہو، اس کی وجہ سے قائم ہو، وہ جزء یعنی معین فرد کے اعتبار سے مندوب ہوگی اور کل یعنی مجموعی امت کے اعتبار سے واجب ہوگی اگر چہ اس پر انتہائی قسم کی اذیت مرتب ہوتی ہو، کیونکہ وہ ایسا فرض کفایہ ہے جو امت پر واجب ہے۔

تیسرا حکم: معمول سے زیادہ ایسی مشقت جو کہ بذات خود فعل کی طرف سے نہ ہو، بلکہ مکلّف کی اپنی ذات ہی اس کا سبب ہو، کہ اس نے ایسے پر مشقت افعال اپنے اوپر لازم کر لیے جنہیں شرع لے کر نہیں آئی۔

افعال کی یہ قسم جائز نہیں ہے، مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی آدمی کو سورج میں کھڑے دیکھا تو اس کے متعلق پوچھا، لوگوں نے کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ اس نے نذر مانی ہے کہ وہ سورج میں کھڑا رہے گا، بیٹھے گا نہیں اور سایہ میں نہیں آئے گا، اور بات نہیں کرے گا اور روزہ رکھے گا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا اس کو حکم دو کہ وہ بات کرے اور بیٹھ جائے اور اپنے روزے کو پورا کرے۔ [1]

اور جس وقت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض نے اپنے آپ کو قیام اللیل کیلئے اور بعض نے زمانہ بھر روزہ رکھنے اور نہ چھوڑنے کے لیے اور بعض نے عورتوں سے علیحدگی اختیار کرنے اور شادی ترک کرنے کے لیے مخصوص کر لیا تو ان سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: خبردار اللہ کی قسم میں تمہارے اندر سب سے زیادہ اللہ کا خوف اور ڈر رکھنے والا ہوں لیکن میں روزہ رکھتا بھی ہوں اور چھوڑتا بھی ہوں، نماز (قیام اللیل) پڑھتا بھی ہوں اور سوتا بھی ہوں اور میں نے عورتوں سے شادی کی ہے اس لیے جس نے میری سنت سے بے رغبتی کی وہ مجھ سے نہیں ہے۔ [2]

ان تمام میں حکمت یہ ہے کہ بغیر کسی جائز مقصد اور مصلحت کے جان کو عذاب دینا اور مشقت میں ڈالنا عبث (بے کار) شمار ہوگا اس لیے کہ شارع کا مفاد جسم کو اذیت دینے میں نہیں ہے بلکہ مفاد اس کی حفاظت اور نگہداشت میں ہے تا کہ مکلّف اعمال صالحہ کے قیام کی طاقت رکھ سکے، لیکن جب مصلحت یا اچھا مقصد یا جائز مقصد میں سے کوئی ایسی دعوت دے تو مکلّف پر ان پر مشقت افعال کو برداشت کرنا مباح یا مندوب یا واجب قرار دیا جائے گا۔

---

[1] رواه البخاري، انظر رياض الصالحين، للنووي: ص۹۲.

[2] رياض الصالحين: ص۸۶.

اور اس اساس پر واجب ہے کہ ہم اسے سمجھیں جو ہمارے صالح اسلاف کی سیرتوں میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے آپ کو سخت زندگی، سخت لباس اور کھانے کا عادی بنایا، چنانچہ سیدنا عمر بن خطاب، سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہما، عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ اور ان کے ہم مثال لوگ اپنے آپ کو سختی اور خشونت میں ڈالے رہتے کیونکہ وہ حکمران تھے اور امت کے لیے نمونہ تھے، لہٰذا ان سے ایسے امور کا صدور اچھی بات تھی اور ان کے ان اغراض و مقاصد کی وجہ سے ان کی تعریف کی گئی۔

اور اسی طرح اپنے متعلق ایثار سے کام لینا بھی قابل تعریف ہے اگر چہ یہ ایثار زندگی میں سختی اور تنگی برداشت کرنے تک پہنچا دے کیونکہ ایثار میں محتاجوں کی مدد کرنا پڑتی ہے اور ان کو اپنے اوپر مقدم رکھنا پڑتا ہے، اور اسی طرح آدمی کا اپنے آپ کو ظالموں سے دور رکھنا اور ان کا تعاون نہ کرنا بھی قابل تعریف ہے، اگر چہ یہ اسے رزق کی تنگی اور زندگی کی خشونت تک پہنچا دے۔

ان جیسے حالات میں مشقت اور زندگی کی خشونت کا قابل تعریف ہونا مشقت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ جائز اغراض اور اچھے مقاصد کی وجہ سے ہے، اگر ان حالات کے علاوہ کی بات ہو تو پھر اپنے آپ کو شدت اور تنگی میں ڈالنے والے نہ قابل تعریف ہیں، نہ قابل ثنا۔

دوسری بحث

محکوم فیہ اس جہت سے جس کی طرف اس کی اضافت ہو:

۷۲۔ مکلفین کے وہ افعال جن سے شرعی احکام کے تعلق ہوتے ہیں، تو ان سے مقصود مصلحت عامہ ہوگی یا مصلحت خاصہ ہوگی، اگر ان سے مقصود عام معاشرے کی مصلحت ہے تو وہ فعل اللہ تعالیٰ کا حق قرار پائے گا اور اگر اس سے مقصود خاص لوگوں کی مصلحت ہے تو وہ فعل بندے کا حق قرار پائے گا اور کبھی فعل میں اللہ تعالیٰ کا حق اور بندے کا حق اکٹھے ہو جاتے ہیں تو کیا جو اللہ تعالیٰ حق ہے وہ غالب ہوگا یا جو بندے کا حق ہے وہ غالب ہوگا؟ ذیل میں ہم ان اقسام میں سے ہر قسم کے متعلق الگ الگ بات کریں گے۔

۷۳۔ اللہ تعالیٰ کا حق:

اللہ تعالیٰ کا حق یہ تمام معاشرے کا حق ہے، اسی لیے انہوں نے اس کی تعریف یہ کی ہے

کہ جس کا تعلق بغیر کسی ایک کو مختص کیے عام فائدے سے ہو، اسی لیے یہ تمام لوگوں کے رب کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ اس کا خطرہ بھی بڑا ہے اور نفع بھی بڑا ہے۔ ❶ اور اس حق کا اسقاط جائز نہیں اور نہ کوئی یہ حق رکھتا ہے وہ اس حق سے دستبردار ہو جائے یا اس حق کے خلاف بغاوت کر دے، سو یہ اہل قانون کے ہاں نظام عام کی مانند ہے۔

اور اِسْتِقْرَاء (مکمل تلاش اور جستجو) کے ذریعہ جو خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق کے پائے گئے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ ❷

پہلا حق: خالص عبادات جیسے ایمان نماز، زکوٰۃ، روزے، حج، جہاد وغیرہ، سو ایمان اور جو اس پر قائم ہے، اس سے مقصود اس چیز کا حاصل کرنا ہے جو چیز ضروری ہے، اور وہ ہے دین اور دین معاشرے اور اس کے نظام کے قیام کے لیے ضروری ہے اور تمام عبادات ان مصالح کے لیے مقرر کی گئی ہیں جن کا عام نفع معاشرے کو پہنچتا ہے۔

دوسرا حق: وہ عبادات جن کے اندر بوجھ کا معنی پایا جاتا ہے، جیسے صدقہ فطر یہ عبادت ہے کیونکہ فقیر پر صدقہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا قرب مطلوب ہوتا ہے اور اس کے اندر بوجھ کا معنی موجود ہے کیونکہ مکلّف پر اس کا واجب ہونا غیر کے سبب سے ہے، جیسا کہ اس کی (کفالت کا) بوجھ واجب ہے، برخلاف خالص عبادات کے، وہ مکلّف پر غیر کے سبب سے واجب نہیں ہیں۔

تیسرا حق: عُشَرْ (دسواں حصہ) والی زمین کا ٹیکس، اس کا یہ نام اہل اصول نے رکھا ہے، اس کے اندر مـونت (کفالت کا بوجھ) کا معنی بھی ہے اور عبادت کا معنی بھی ہے، کفالت کا بوجھ اس بنا پر ہے کہ مونت زمین کا ٹیکس ہے اور اس ٹیکس کی بنا پر زمین ان کے ہاتھ میں رہتی ہے، اسے چھینا نہیں جا سکتا اور عبادت اس بنا پر کہ جو عشر (دسواں حصہ) لیا جائے گا وہ اس پیداوار کی زکوٰۃ ہوگی جو زمین سے حاصل ہوتی ہے اور جن جگہوں پر زکوٰۃ صرف ہوتی ہے انہیں جگہوں میں اسے صرف کیا جائے گا اور یہ مصالح عامہ میں سے ہے۔

چوتھا حق: خراج یعنی ایسا ٹیکس جو خراج والی زمین پر لاگو ہوتا ہے، اور یہ ایسی زمین ہوتی ہے جسے مسلمان فتح کرنے کے اور اس پر غالب آ جانے کے بعد اسے ان کے غیر مسلم مالکان کے ہاتھ ہی میں رہنے دیتے ہیں اور اس پر ایک معین ٹیکس عائد کر دیا جاتا ہے، عراق اور

---

❶ التلويح على التوضيح: ٢/ ١٥١. ❷ تيسير التحرير: ٢/ ٣١٦ ومابعدها.

شام کی زمین کے بارے میں ایسا ہی ہوا، کیونکہ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ اور ان کی موافقت سے زمین ان کے مالکان کے پاس ہی رہنے دی اور اس پر خراج مقرر کر دیا اور اس آمدن کو بھی دولت اسلامیہ کے مصالح میں صرف کیا جائے گا۔

پانچواں حق: ایسی عقوبات (سزائیں) جو مکمل طور پر عقوبت ہی ہوں اس کے اندر اور کوئی معنی نہ پایا جاتا ہو اور یہ عقوبات حدود کہلاتی ہیں، یعنی ایسی مقرر شدہ سزائیں جو کہ مصلحت عامہ کے لیے شریعت ٹھہرائی گئی ہیں اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا حق قرار دی گئی ہیں، جیسے زنا کی حد، شراب کی حد، چوری کی حد اور راستوں پر لوٹ مار کرنے والوں کی حد، یہ عقوبتیں بھی معاشرے کی مصلحت کی خاطر شریعت ٹھہرائی گئی ہیں، لہٰذا کوئی ان کو کالعدم کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، اسی لیے جب بنی مخزوم کی عورت نے چوری کر لی اور سیدنا اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ نے ارادہ کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کی سفارش کریں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراضی فرمائی اور لوگوں کو خطبہ دیا اور اس میں فرمایا: تم سے پہلے لوگ صرف اس لیے ہلاک ہو گئے کہ جب ان کے اندر کوئی طاقتور چوری کر لیتا تو وہ چھوڑ دیا کرتے اور جب ان میں کوئی کمزور چوری کرتا تو اس پر حد قائم کر دیتے، اللہ کی قسم اگر فاطمہ بنت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) چوری کر لیتی تو میں یقیناً اس کا ہاتھ بھی کاٹ ڈالتا۔ [1]

چھٹا حق: عقوبات قاصرہ (اس کا معنی خود ہی آگے بتاتے ہیں، قاصرہ جو کامل نہ ہو) اور یہ ہے کہ قاتل کو وراثت سے محروم کرنا اور یہ قاصرہ صرف اس لیے کہ اس میں کوئی جسمانی اذیت نہیں ہے، یا مجرم کی آزادی کو بند نہیں کیا گیا، اس میں صرف نئی ملکیت کا عدم ثبوت ہے اس لیے یہ منفی قسم کی عقوبت ہے۔

ساتواں حق: ایسی عقوبات جن کے اندر عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ عقوبات کفارے ہیں، جیسے قسم ٹوٹنے کا کفارہ، رمضان میں جان بوجھ کر افطار کر لینے کا کفارہ، قتل خطا کا کفارہ، یہ عقوبات اس لیے ہیں کہ یہ معصیت کی سزا ہے، اور عبادت اس لیے کہ یہ عقوبت روزہ، یا صدقہ، یا غلام کا آزاد کرنے جیسی اشیاء تک پہنچاتی ہے جو کہ عبادت ہیں۔

آٹھواں حق: ایسا حق جو کہ بذات خود قائم ہے، یعنی مکلّف (پابند حکم) کے ذمہ سے تعلق

---

[1] تيسير الوصول الى جامع الاصول من حديث الرسول: ٢/ ١٤.

نہیں رکھتا تاکہ وہ اللہ کی اطاعت کی خاطر اسے بجا لائے، بلکہ یہ حق صرف اور صرف خود ہی آغاز سے اللہ تعالیٰ کی خاطر واجب ہوتا ہے اور یہ ہے غنیمتوں کا اور زمین کے اندر مدفون خزانے اور کانوں سے حاصل شدہ چیز کا پانچواں حصہ۔

۷۴۔ بندے کا حق:

جہاں تک خالص بندے کے حق کی بات ہے تو وہ، وہ ہوتا ہے جس سے مقصود ایسی مصلحت ہو جو فرد کے ساتھ خاص ہو، اس کی مثال افراد کے تمام مالی حقوق ہیں جیسے تلف ہو جانے والی چیز کا تاوان قرضوں اور دیت کی وصولی اور ان کی مثل وغیرہ حقوق کی اس قسم میں وصولی کا اختیار مکلّف کی ذات کو حاصل ہوگا اگر چاہے تو ساقط کر دے اور چاہے تو وصول کر لے، کیونکہ انسان کو خالص اپنے حق میں اختیار حاصل ہے جو چاہے سو کرے۔

۷۵۔ جس میں دونوں حق جمع ہو جائیں:

اور اللہ تعالیٰ کا حق اس میں غالب ہو، اس کی مثال تہمت کی حد ہے، قذف (تہمت) ایسا جرم ہے جس کا عزت کے ساتھ تعلق ہے، اور معاشرے میں بے حیائی، پھیلانے سے تعلق ہے، اور اس جرم پر سزا مرتب کرنے میں مفاد عامہ (مصلحت عامہ) ہے، اس لیے کہ اس سے مجرموں کو خوف ہوگا، عزتیں محفوظ ہوں گی اور معاشرہ فساد سے خالی ہوگا، تو اس معنی کی بنا پر یہ عقوبت اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

ایک اور جہت سے اس عقوبت میں خاص اس کی مصلحت بھی ہے جس پر تہمت لگائی جائے، کیونکہ اِس سے اُس کی عزت وعفت کا اظہار ہوگا اور اس سے عار کا ازالہ ہوگا، سو اس جہت سے اس عقوبت میں بندے کا حق موجود ہے، مگر اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے، لہٰذا متہم (جس پر تہمت لگائی گئی ہے) کے لیے تہمت لگانے والے سے حد کو ساقط کر دینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حق بندہ کے ساقط کر دینے سے ختم نہیں ہو سکتا، اگر چہ وہ محض اللہ تعالیٰ ہی کا حق نہیں ہے، جیسا کہ عدت کے اندر ہے، خاوند کے اس کو ختم کر دینے سے وہ ساقط نہ ہوگی، اگر چہ اس میں اس کا حق موجود ہے، کیونکہ عدت میں اللہ تعالیٰ کا حق موجود ہے۔ [1]

---

[1] بعض دیگر نے تہمت میں بندے کے حق کو غالب قرار دیا ہے، ہم نے جو اوپر ذکر کیا ہے وہ ہمارا اختیار کردہ موقف ہے۔

۶۷۔ جس میں دونوں حق جمع ہو جائیں:

اور اس میں بندے کا حق غالب ہو، اس کی مثال قتل عمد میں قصاص کی ہے کیونکہ اس سے انسانوں کی زندگی محفوظ ہوتی ہے، امن قائم ہوتا ہے اور اطمینان پھیلتا ہے اور یہ مفاد عامہ ہے لہٰذا اس اعتبار سے یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

ایک اور جہت سے قصاص خاص فرد کی مصلحت کو پورا کرتا ہے اور وہ ہے کہ مقتول کے وارثوں کے سینوں کو شفا ملتی ہے اور قاتل پر ان کے غیظ وغضب کا ازالہ ہوتا ہے، اس لیے اس اعتبار سے یہ بندے کا حق ہے اور جب جرم کا تعلق مقتول اور اس کے اولیاء سے زیادہ قوی اور ظاہر ہے بانسبت اس کے معاشرے کے تعلق سے تو قصاص میں بندے کے حق کو غالب رکھا گیا ہے اور اسی لیے مقتول کے ولی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ قاتل کو معاف کر دے، یا عوض میں اس سے دیت لے لے، حتی کہ جب قاتل سے قصاص کا فیصلہ دے دیا جائے تو بھی ولی کو اختیار ہے کہ وہ اسے معاف کر دے تو تنفیذ کو روک دیا جائے گا۔

اور قصاص میں جب اللہ تعالیٰ کا حق بھی ہے تو قاتل کو اگر مقتول کے ولی کے معاف کر دینے کی صورت میں نجات مل جائے تو حکومت کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اسے تعزیری طور پر سزا دے۔ [1]

قتل کے جرم میں شریعت کا مسلک وضعی قوانین سے مختلف ہے وضعی قوانین میں قاتل سے قصاص کو خالصتاً معاشرے کا حق قرار دیا گیا ہے اور اس پر یہ بات مرتب کی گئی ہے کہ دعویٰ دائر کرنا عامۃ الناس کی نیابت کے ساتھ خاص ہے اور مقتول کے ولی کو اختیار نہیں ہے کہ وہ مجرم کو معاف کر دے بلکہ معافی کا اختیار حاکم کو دیا گیا ہے۔

جیسا کہ زنا کے جرم میں شریعت کا مسلک وضعی قوانین کے راستے سے مختلف ہے، سو وضعی قوانین میں زنا جرم نہیں ہے سوائے اس کے کہ زبردستی کی جائے، یا جس کے ساتھ زنا کیا گیا ہے وہ قاصرہ (کم عمر) ہو، یا مجرم اس کے اصول (آباء واجداد) سے ہو جس سے زنا کیا گیا ہے، سو زنا بذات خود کوئی جرم نہیں سوائے اس کے کہ اس کے ساتھ کوئی اور امر مل جائے۔ جیسا کہ

---

[1] جن تعزیری عقوبات کی مالکیہ نے صراحت کی ہے ان میں سے یہ ہے کہ قاتل کو جب مقتول کا ولی معاف کر دے تو امام اس کو سو کوڑے لگائے اور ایک سال محبوس رکھے۔ تبصرة الحكام لابن فرحون المالكي: ۲/۲۵۹.

وضعی قوانین میں بیوی کا زنا کرنا جرم شمار کیا جاتا ہے، کیونکہ وہ خاوند کے حق سے جڑا ہوا ہے، سو اس میں سزا مخصوص حق کی وجہ سے ہوگی، یعنی خاوند کے حق کی وجہ سے، اسی لیے دعویٰ دائر کرنے کا مجاز صرف اس کا خاوند ہی ہوگا اور اسے اختیار حاصل ہوگا کہ وہ جاری اقدامات کو روک دے اور جب فیصلہ بیوی کے خلاف ہو تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ حکم کی تنفیذ روک دے۔ [1]

جہاں تک بات ہے شریعت اسلامیہ کی تو اس نے اس سلسلہ میں اور راستہ اختیار کیا ہے کیونکہ اس نے زنا کی عقوبت کو خالصتاً اللہ تعالیٰ کا حق ٹھہرایا ہے، یعنی معاشرے کا حق اور اس میں کوئی خاص حق نہیں، اس لیے زنا کا حق (یعنی اس کی سزا) کسی کے ساقط کر دینے سے ختم نہ ہوگی، جیسا کہ دعوی کا دائرہ کرنا عامۃ الناس کی نیابت کی بنا پر درست ہوگا بلکہ ہر فرد کو اختیار ہوگا کہ وہ اس جرم کا دعویٰ دائر کر سکتا ہے کیونکہ یہ حسبہ (وہ امور اور آداب جو عام حالات کے متعلق ہوں) کی قسم کا دعویٰ ہے۔

---

[1] انظر المواد: ٢٣٢ ـ ٢٣٦ ـ ٢٤٠ من قانون العقوبات البغدادی القديم وقد سلك نفس المسلك قانون العقوبات العراقی الجديد رقم: ١١١ لسنة ١٩٦٩.

چوتھی فصل:

محکوم علیہ

۷۷۔ محکوم علیہ:

وہ شخص ہے جس کے فعل سے شارع کے خطاب (پیغام) کا تعلق ہوتا ہے اور علماء اصول نے اس کا نام مکلّف (پابند حکم) رکھا ہے۔ ❶

۷۸۔ تکلیف (پابندی) کی صحت کی شرائط:

شرعی طور پر انسان کو تکلیف (پابندی) دینے کے لیے شرط لگائی جائے گی کہ وہ تکلیف (پابندی) کے اس خطاب (پیغام) کو جس کا رخ اس کی جانب ہے بذات خود یا بالواسطہ سمجھنے پر قادر ہو، اور اس کا بجالانا جتنی مقدار پر موقوف ہے اتنی مقدار میں خطاب کے معنی کو اپنے تصور میں کر سکتا ہو، کیونکہ تکلیف (پابندی) کا مقصد اطاعت و فرمانبرداری ہے اور جو فہم کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لیے بجا آوری ممکن نہیں ہے۔

فہم کی قدرت کا ذریعہ صرف عقل ہے اور شارع کے خطاب (پیغام) کے فہم کا اور اس کی مراد کی معرفت کا ممکن ہوتا ہے اور عقل جب ایک باطنی چیز ہے، جسے محسوس نہیں کیا جا سکتا، اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے اور یہ لوگوں میں مختلف درجہ کی ہے، تو شارع نے بلوغت کو جو کہ ایک ظاہر اور منظم چیز ہے عقل کا مقام بنا دیا ہے کیونکہ بلوغت عقل کا مظنہ (جہاں چیز کے پائے جانے کا ظن ہو) ہے اور انسان بلوغت کو پہنچنے اور عقلمند ہونے کو تکلیف (پابندی) کی بنیاد قرار دیا ہے اور بلوغت کو پہنچنے سے پہلے بطور تخفیف اس سے تکلیف کو ختم کر دیا ہے۔

اس کی دلیل آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

((رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتّٰى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتّٰى يَحْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُوْنِ حَتّٰى يُفِيْقَ، وَفِيْ رِوَايَةٍ حَتّٰى يَعْقِلَ)) ❷

"تین آدمیوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے، سونے والے سے حتی کہ وہ بے دار ہو جائے،

---

❶ تیسیر التحریر: ۲/ ۳۹۵۔ ❷ الآمدی: ۱/ ۲۱٦۔ ارشاد الفحول للشوکانی: ص ۱۱۔

بچے سے حتی کہ وہ بالغ ہو جائے اور مجنون سے حتی کہ اسے افاقہ ہو جائے، ایک اور روایت میں ہے کہ وہ عقل کرنے لگے۔"

جب انسان بلوغت کو پہنچ جائے اور اس کے اقوال اور افعال لوگوں کے درمیان مانوس طور واطوار کے مطابق ہوں، جس سے اس کی عقل کی سلامتی پر دلیل ملتی ہو، تو اس کے مکلّف ہونے کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ تکلیف (پابندی) کی شرط پوری ہوگئی ہے، جو کہ بحالت عقلمندی بلوغت ہے، سو مکلّف وہ ہوگا جو بالغ ہو عاقل ہو [1] نہ کہ وہ جو عاقل ہو لیکن بچہ ہو یا بالغ عاقل نہ ہو۔

اس بنا پر نہ مجنون مکلّف ہوگا اور نہ بچہ خواہ وہ پہچان کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو، جہاں تک بات ہے جمہور فقہاء کے اس مذہب کی کہ مجنون اور بچے کے مال میں زکوٰۃ لازم ہے اور تمام فقہاء کے اس مذہب کی کہ ان دونوں پر قریبی رشتہ دار اور بیوی کا خرچ اور نقصان کا تاوان واجب ہے، تو یہ تکلیف (پابندی) بچے اور مجنون پر نہیں ہے بلکہ یہ تکلیف ان دونوں کے ولی پر ہے کہ وہ ان کے مال سے یہ حقوق ادا کرے۔ [2] اور یہ حقوق ان پر صرف اس لیے واجب ہوئے ہیں کہ وہ وجوب کی اہلیت کی ملکیت رکھتے ہیں جیسا کہ بعد میں اس کا بیان جلد ہی ہوگا۔

۷۹۔ تکلیف کی شرط پر اعتراض:

ہم نے کہا ہے کہ تکلیف کی شرط یہ ہے کہ شارع کے خطاب (پیغام) کو سمجھنے کی قدرت ہو اور شارع کا خطاب بھی ایسا ہو جس کا فہم ممکن ہو، تو اس شرط پر مندرجہ ذیل اعتراضات ہو سکتے ہیں۔

پہلا اعتراض: جو شخص خطاب (پیغام) کو نہیں سمجھتا کبھی شریعت اسلامیہ اسے بھی مکلّف ٹھہرا دیتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ﴾ (النسآء: ٤٣)

"اے ایمان لانے والو نماز کے قریب نہ جاؤ جب تم نشے کی حالت میں ہو حتیٰ کہ تم جو کہتے ہو اسے سمجھنے لگو۔"

---

[1] بلوغت کی پہچان اس کی علامتوں کے ظہور سے ہوگی اور اگر وہ نہ پائی جائیں تو پھر بلوغت اس عمر سے معلوم ہوگی جو عمر اس کے لیے مقرر ہے اور وہ ہے پندرہ سال بچے اور بچی دونوں کے لیے، اکثر فقہاء اسی رائے پر ہیں۔ [2] الآمدی: ١/ ٢١٧۔ المستصفی للغزالی: ١/ ٥٤.

یہ آیت کریمہ تقاضا کرتی ہے کہ جب تم نشے میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ، تو نشئی نشے کی حالت میں نماز سے رکنے کا مکلف ہوا حالانکہ تب وہ خطاب کو سمجھتا نہیں تو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ فہم کی قدرت تکلیف (پابندی) کے لیے شرط ہے؟

جواب: اس آیت میں خطاب کا روئے سخن حالت نشہ میں نشئی نہیں ہے بلکہ اس کا روئے سخن مسلمانوں کی طرف ہے جب وہ نشے کی حالت میں نہ ہوں اور نماز کا وقت قریب ہو تو وہ شراب نہ پئیں تا کہ ان کی نماز نشے کی حالت میں ادا نہ ہو اور جیسے اس کی ادائیگی کا حق ہے وہ ان کے لیے ممکن ہو سکے۔[1] معلوم رہے کہ یہ آیت شراب کی تحریم سے پہلے کی ہے، اس کی تحریم اس فرمان کے نزول سے ہوئی:

﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ۝﴾ (المائدة: ۹۰)

”اے وہ لوگو جو ایمان لا چکے ہو شراب، جوا، تھان اور فال نکالنے کے تیر نری گندگی ہے، شیطانی کام ہے سو تم اس سے بچو تا کہ فلاح پا سکو۔“

دوسرا اعتراض: شریعت اسلامیہ تمام انسانوں کے لیے ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿قُلْ یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْكُمْ جَمِیْعًا﴾ (الاعراف: ۱۵۸)

”آپ کہہ دیجئے کہ اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ تعالیٰ کا بھیجا ہوا ہوں۔“

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِیْرًا وَّ نَذِیْرًا﴾ (سباء: ۲۸)

”اور ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لیے خوشخبریاں سنانے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔“

اور آپ ﷺ کا فرمان ہے:

﴿كَانَ النَّبِیُّ یُبْعَثُ اِلٰی قَوْمِهٖ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ اِلَی النَّاسِ عَامَّةً﴾

”نبی کو خاص اس کی قوم کی طرف بھیجا جاتا رہا اور مجھے تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہے۔“

---

[1] تیسیر التحریر: ۲/ ۴۰۱ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ۱/ ۱۴۵۔ ارشاد الفحول: ص ۱۰۔

اور تمام لوگوں میں غیر عربی بھی شامل ہیں اور وہ عربی زبان کو جو کہ قرآن کی زبان ہے نہیں سمجھتے اور نتیجہ یہ ہوا کہ وہ شارع کے خطاب (پیغام) کو نہیں سمجھتے، تو جو عربی زبان کو ہی نہیں سمجھتا وہ کیسے خطاب کا مخاطب ہوسکتا ہے اور اس کا مکلّف ٹھہرتا ہے؟ کیا تکلیف (پابندی) کی شرط کہ فہم خطاب (پیغام) کی قدرت رکھتا ہو، سے یہ بات ٹکراتی نہیں؟

جواب: فہم خطاب کی قدرت تکلیف (پابندی) کی درستگی کے لیے شرط ہے، اور جو لوگ عربی زبان نہیں سمجھتے تو شرعی طور پر ان کی تکلیف (پابندی) تب ہی ممکن ہوگی جب وہ شارع کے خطاب کو سمجھنے کی قدرت رکھیں گے اور اس کا ذریعہ یا تو یہ ہے کہ وہ قرآن کی زبان سیکھیں، یا پھر ان کی اپنی زبان میں شرعی نصوص کا ترجمہ یا ان کی مراد پیش کردی جائے، یا پھر مسلمانوں میں سے کچھ اقوام غیر عربی لوگوں کی زبانیں سیکھیں اور ان کے درمیان ان کی زبانوں میں اسلام کی تعلیمات اور احکام کو پھیلائیں۔

آخری طریقہ سب سے زیادہ بہتر ہے، سو مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے کہ ان میں سے کچھ افراد غیر عربی زبانیں سیکھیں اور ان کے درمیان اسلامی دعوت کو پھیلائیں اور جن زبانوں میں وہ بات کرتے ہوں ان کے اندر اسلام کے احکام پہنچائیں، اور اگر مسلمان اس واجب میں کوتاہی کریں گے تو وہ تمام گنہگار ہوں گے، جیسا کہ فروض کفایہ کا حکم ہوتا ہے، مسلمانوں پر یہ کام واجب ہے اس پر ذیل میں کچھ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں:

أ۔ ﴿وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ (ال عمران:١٠٤)

”تم میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو بھلائی کی طرف لائے اور نیک کاموں کا حکم کرے اور برے کاموں سے روکے اور یہی لوگ فلاح پانیوالے ہیں۔“

یہ آیت مسلمانوں کی ایک جماعت کی طرف سے اسلام کے احکام کی تبلیغ کرنے کے حکم پر مشتمل ہے اور تب تک تبلیغ کا فائدہ نہ ہوگا جب تک مخاطب حضرات اس کو سمجھتے نہ ہوں گے اس لیے ان کو تبلیغ اس زبان میں ہونی چاہیے جسے وہ سمجھتے ہوں۔

ب۔ رسول اللہ ﷺ کا کسریٰ، قیصر، نجاشی اور مقوقس وغیرہ کو خطوط لکھنا ثابت شدہ بات ہے، آپ نے ان خطوط کے اندر ان کو اسلام کی دعوت دی اور خطوط ایسے افراد کے ہاتھ بھیجے

جو ان کی زبان جانتے تھے۔

ج۔ حجت الوداع کے خطبہ میں آپ ﷺ نے فرمایا:

((اَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟ اَللّٰهُمَّ فَاشْهَدْ فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ مِنْكُمُ الْغَائِبَ فَرُبَّ مُبَلَّغٍ اَوْعٰى مِنْ سَامِعٍ))

"خبردار! کیا میں نے پہنچا دیا؟ اے اللہ تو گواہ ہو جا تم میں سے جو موجود ہے وہ غائب کو پہنچا دے، کئی پہنچانے والے سننے والے سے زیادہ یاد رکھنے والے ہوتے ہیں۔"

لفظ شاہد (حاضر موجود) ہر اس شخص کو شامل ہے جسے اسلام کی ہدایت نصیب ہوئی اور اس نے اسلام کے مبادیات اور احکام کی واقفیت حاصل کی، لفظ غائب ہر اس شخص کو شامل ہے جو عربی زبان نہیں جانتا، یا جانتا ہے لیکن اسے اسلام کی دعوت نہیں پہنچی۔

اس کے باوجود جب کوئی شخص قرآن کی زبان، عربی زبان سے جاہل رہا اور نہ ہی اس کے لیے شریعت کے فرامین کا اس کی زبان میں ترجمہ کیا گیا، اور جس زبان کو وہ جانتا تھا اس میں تکلیف (پابندی) کے دلائل مسلمانوں نے پیش نہ کیے تو ایسا شخص شرعی طور پر غیر مکلّف (غیر پابند حکم) ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)

"اللہ تعالیٰ کسی جان کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف (پابندی) نہیں دیتا۔"

تیسرا اعتراض: قرآن کریم میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کا سمجھنا ممکن نہیں، جیسے بعض سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں، لہٰذا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ کتاب وسنت میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کا سمجھنا ممکن نہیں؟

جواب: یہ حروف تکلیف (پابندی) کے خطابات (پیغامات) میں سے نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ تکلیف کا معاملہ ان پر موقوف نہیں ہے یہ ایک طرف سے ہے، اور دوسری طرف سے یہ ہے کہ ان حروف کا معنی واضح ہے اور وہ ہے جس پر الگ الگ یہ حروف دلالت کرتے ہیں اور سورتوں کے شروع میں ان کا ذکر مخالفین پر حجت قائم کرنے کے لیے ہے کہ قرآن معجزہ ہونے کے باوجود انہی حروف سے تشکیل دیا گیا ہے۔

پانچویں فصل:

اہلیت اور اس کے عوارض

۸۰۔ تمہید:

سابقہ بات چیت میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تکلیف کی درستگی کے لیے شرط ہے کہ مکلّف اس چیز کا اہل ہو جس چیز کی اسے تکلیف دی جا رہی ہو اور تکلیف کی یہ اہلیت انسان کے عقلمند ہونے اور بالغ ہونے پر ثابت ہوگی مگر علماء اصول اہلیت اور اس کے عوارض کے متعلق عمومی صورت میں گفتگو کرتے ہیں، ان کے اس طریقہ پر چلتے ہوئے ہم بھی پہلے اہلیت سے اور پھر اس کے عوارض سے بات کریں گے۔

اس بارے میں دو بحثیں پیش کی جائیں گی، پہلی بحث اہلیت کے متعلق ہوگی اور دوسری بحث اس کے عوارض کے متعلق ہوگی۔

پہلی بحث اہلیت

۸۱۔ اہلیت کی تعریف:

اہلیت کا لغوی معنی صلاحیت ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں اس کام کا اہل ہے، جب وہ اس کام کے قیام کے لیے صالح ہو۔

اہل اصول کی اصطلاح (لغت) میں اہلیت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وجوب کی اہلیت

۲۔ ادا کی اہلیت

۸۲۔ وجوب کی اہلیت:

وہ یہ ہے کہ جو حقوق انسان کے لیے مشروع ہیں یا اس کے ذمہ مشروع ہیں وہ ان کے وجوب کی صلاحیت رکھتا ہو، [1] یعنی وہ صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے حقوق ثابت ہو سکیں اور اس

---

[1] شرح المنار لابن ملك وحاشية الرهاوي: ٩٣٦.

پر واجبات کا وجوب ہو سکے، اور یہ اہلیت ذمہ کی بدولت ہوتی ہے یعنی اس اہلیت کے ثبوت کی بنیاد اس پر ہوگی کہ اس کے لیے ذمہ ثابت ہو۔

اور ذمہ لغت کے اندر عہد کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَّلَا ذِمَّةً﴾ (التوبة: ١٠)

"یہ تو کسی مسلمان کے حق میں کسی رشتہ دار کا یا عہد کا بالکل لحاظ نہیں کرتے۔"

اور ان غیر مسلموں کو جو دائمی طور پر دارالسلام (اسلامی ملک) میں اقامت اختیار کر لیں تو اس عہد کی بنا پر جو ہمارے اور ان کے درمیان ہے ان کو اہل ذمہ کے نام سے پکارا جاتا ہے، یعنی اہل عہد اور اہل اصول کی اصطلاح میں ذمہ ایسا وصف شرعی ہے جو کہ انسان کو اپنے حقوق اور اپنی ذمہ داریوں کا اہل بنا دے۔ ❶ اور اس اصطلاحی معنیٰ کی بدولت ذمہ ہر انسان کے لیے ثابت ہے اس لیے کہ جو بچہ بھی پیدا ہوتا ہے اس کے ساتھ اس کا ذمہ بھی ہوتا ہے اور نتیجتاً وہ اپنے حقوق اور اپنی ذمہ داریوں کا اہل ہوگا۔ ❷

اور اس بنا پر یہ کہنا ممکن ہوگا کہ انسان کے لیے وجوب کی اہلیت کے ثبوت کی بنیاد زندگی ہے کیونکہ زندگی ہو تو انسان کے لیے ذمہ ہوگا اور ذمہ پر ہی وجوب کی اہلیت استوار ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ یہ اہلیت ماں کے پیٹ میں موجود بچے کے لیے بھی ثابت ہے اگر چہ اہلیت ناقص ہوگی کیونکہ اب اس کے اندر زندگی موجود ہے اور جب انسان کی زندگی ہی وجوب کی اہلیت کے ثبوت کی بنیاد ہے تو وہ زندگی بھر اسے لازم رہے گی اور موت تک اس سے جدا نہ ہوگی۔ ❸

اہل اصول کی اصطلاح میں وجوب کی اہلیت کا جو معنیٰ ہم نے ذکر کیا ہے، اہل قانون کے ہاں یہ معنیٰ شخصی قانون کے نام سے معروف ہے اور ان کے نزدیک ہر انسان کیلئے یہ ثابت ہے وہ اس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ انسان کا صلاحیت رکھنا کہ اس کے حقوق ہوں اور اس پر ذمہ داریاں عائد ہوں۔ ❹ اور ان کی یہ تعریف اہل اصول کی وجوب کی اہلیت کی تعریف جیسی ہے۔

---

❶ التوضیح: ٢/ ١٦١. ❷ اصول البزدوی: ٢/ ١٣٥٧ وشرح: ص٩٣٨.

❸ بعض فقہاء کے نزدیک انسان کا ذمہ موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اس کی بھی کچھ وجوہات ہیں جیسا کہ ہم اس کا ذکر اس کے بعد والی بات میں کریں گے۔

❹ المدخل للقانون الخاص، لاستاذنا الدکتور البدراوی: ص٥٨.

۸۳۔ ادائیگی کی اہلیت:

یہ وہ انسان کی صلاحیت ہے جس کی وجہ سے اس سے ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اسی کی وجہ سے اس کے اقوال اور افعال کا اعتبار کیا جاتا ہے اور ان پر شرعی نتائج مرتب ہوتے ہیں، بشرطیکہ انسان سے صادر ہونے والے تصرف کا شریعت اعتبار کرتی ہو اگر اس نے عبادت ادا کی ہے تو اس کی یہ ادائیگی کا یہ تصرف معتبر ہو اور واجب کو ختم کرتا ہو اور اگر اس نے کسی دوسرے پر زیادتی کی ہے تو اس سے زیادتی کا پورا پورا مؤاخذہ کیا جائے اور اس پر اسے جسمانی اور مالی سزا دی جائے۔ [1] اور اس اہلیت کی اساس تمیز و پہچان ہے نہ کہ زندگی۔

۸۴۔ کامل اور ناقص اہلیت:

وجوب اور ادا میں سے ہر ایک کی اہلیت کبھی ناقص ہوتی ہے اور کبھی کامل ہوتی ہے، انسان اپنی زندگی کے آغاز سے عقل کے کامل ہونے اور پھر موت تک جن ادوار سے گزرتا ہے ان کے پیش نظر ایسا ہوتا ہے اور یہ مراحل یہ ہیں:

پہلا: ماں کے پیٹ کا دور۔

دوسرا: ولادت سے تمیز و پہچان تک کا دور۔

تیسرا: تمیز و پہچان سے بلوغت تک کا دور۔

چوتھا: بلوغت کے بعد کا دور۔

ان ادوار میں سے ہر دور میں انسان کے لیے جس قسم کی اہلیت ثابت ہوتی ہے ذیل میں ہم اس کے متعلق بات کریں گے۔

۸۵۔ پہلا دور ماں کے پیٹ میں:

بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں کبھی اپنی ماں کا جز نظر آتا ہے، جہاں وہ ٹھہرتی ہے یہ بھی ٹھہرتا ہے اور جہاں وہ منتقل ہوتی ہے یہ بھی منتقل ہوتا ہے، سو ہم اس پر ذمہ کے عدم ثبوت کا حکم لگائیں گے اور اس کے نتیجہ میں اس سے وجوب کی اہلیت کی نفی ہو جائے گی اور کبھی ہم اس جہت سے دیکھتے ہیں کہ وہ مستقل شخصیت ہے، زندگی کے اعتبار سے وہ اپنی ماں سے منفرد ہے،

---

[1] شرح مرقات الوصول: ۲/ ۴۳۴ و اصول الفقه: للشیخ عبدالوهاب خلاف: ص ۱۵۰.

اس سے الگ ہونے اور اپنی ذات پر قائم انسان بننے کے لیے تیار ہے تو ہم اس کیلئے ذمہ کے ثبوت کا حکم لگا دیتے ہیں جس کے نتیجہ میں اس کے لیے وجوب کی اہلیت ثابت ہو جائے گی۔

ان دونوں جہتوں کے پیش نظر اس کے لیے نہ کامل ذمہ ثابت کیا جا سکتا ہے اور اسی طرح نہ اس سے ذمہ کی مطلق نفی کی جا سکتی ہے، بلکہ اس کے لیے صرف ایسا ناقص ذمہ ثابت کیا جا سکتا ہے جو فقط اس کے لیے حقوق حاصل کرنے کے لائق ہو، اس بنا پر ماں کے پیٹ میں موجود بچے کے لیے وجوب کی ناقص اہلیت ہی ہوگی جس کی وجہ سے وہ اپنے لیے واجبات کے لائق تو ہوگا لیکن اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، تو اس کے لیے وہ حقوق ثابت ہو جائیں گے جن میں قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے وراثت، وصیت اور وقف کا حقدار ہونا، جہاں تک وہ حقوق ہیں، جن میں قبول کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے ہبہ ہے تو وہ اس کے لیے ثابت نہ ہوں گے، اگرچہ ان کے اندر اس کے لیے نفع ہی نفع ہو، کیونکہ اس حالت میں بچہ نہ بول سکتا ہے اور نہ کوئی اس کا ولی یا وصی ہو سکتا ہے جو قبول کرنے کے لیے اس کا قائم مقام بن سکے۔ [1]

اور اس پر کوئی حق اہلیت کے ناقص ہونے کی وجہ سے واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، اور یہاں پر اس بات کا پیش نظر رہنا واجب ہے کہ ماں کے پیٹ میں موجود بچے کی وجوب کی ناقص اہلیت صرف اس کے لیے اس شرط پر ثابت ہوگی جب وہ زندہ پیدا ہوگا جہاں تک ادائیگی کی اہلیت ہے تو اس اہلیت کا ماں کے پیٹ میں موجود بچے کے حوالے سے کوئی وجود نہیں ہے کیونکہ ایسی حالت میں اس سے کسی قسم کے تصرف کے صادر ہونے کا تصور تک نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مکمل طور پر عاجز ہے۔ اس اہلیت کی بنیاد عقلمندی کے ساتھ تمیز و پہچان پر ہے اور ماں کے پیٹ میں موجود بچے کے پاس کسی طرح سے بھی تمیز و پہچان نہیں ہوتی۔

---

[1] جمہور فقہاء کی یہی رائے ہے کہ ماں کے پیٹ میں موجود بچے کا نہ ولی ہے نہ وصی ہے صرف اس کے لیے نگران متعین کیا جائے گا جو اس کے مال کی حفاظت کرے گا، موجودہ دور میں مصر کے اندر جس پر عمل ہے وہ یہ ہے کہ اس کا وصی ہوگا جسے وہ حقوق حاصل ہوں گے جو حقوق چھوٹوں پر مقرر وصیوں کو حاصل ہیں، مال پر ولایت کے قانون رقم: ۱۱۹، سن ۱۹۵۲ میں ہے کہ مادہ ۲۸ باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کے لیے یا ٹھہرے ہوئے حمل کے لیے مختار وصی کو مقرر کر دے۔ اور مادہ نمبر ۲۹: جب چھوٹے کے لیے یا ٹھہرے ہوئے حمل کے لیے مختار وصی نہ ہو تو عدالت وصی کو مقرر کرے گی۔

۸۶۔ دوسرا دور، ولادت سے لے کر تمیز و پہچان تک کا دور: [1]

جب بچہ ماں کے پیٹ سے زندہ پیدا ہو تو اس کے لیے کامل ذمہ ثابت ہوگا لہٰذا اس کے لیے وجوب کی کامل اہلیت ثابت ہوگی، جس سے اس کے لیے بھی اور اس پر بھی حقوق کا وجوب ہوگا، اور ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اس پر تمام حقوق ایک ہی بار میں واجب ہو جائیں، جیسا کہ بالغ پر واجب ہوتے ہیں کیونکہ اس کا ذمہ کامل ہوتا ہے جس کی وجہ سے اہلیت ثابت ہو جاتی ہے مگر بات یہ ہے کہ انسان پر حقوق کا وجوب بذات خود تو مقصود نہیں ہوتا بلکہ وجوب سے مقصود اس کا حکم ہوتا ہے اور وہ ہے ادائیگی لہٰذا ہر وہ حق جس کی ادائیگی بچے سے ممکن ہوگی وہ اس پر واجب ہوگا اور جس کی ادائیگی اس سے ممکن نہ ہوگی وہ واجب نہ ہوگا، حسب ذیل تفصیل کے مطابق:

پہلی قسم حقوق العباد: ان میں سے جو مالی حقوق سے تعلق رکھتے ہوں جیسے نقصان کی تلافی یا مزدور کی اجرت یا بیوی اور اقارب کا خرچہ اور انہی کی مانند، تو یہ حقوق بچے پر واجب ہوں گے کیونکہ ان سے مقصود مال ہے اور اس کی ادائیگی کے لیے نیابت ہو سکتی ہے، لہٰذا بچے کی نیابت میں ولی (سرپرست) اسے اداء کرے گا اور حقوق العباد سے جن حقوق کا تعلق عقوبت (سزا) سے ہو جیسے قصاص (قتل کے بدلے قتل) ہے، تو یہ بچے پر واجب نہیں کیونکہ وہ اس حکم کے لائق ہی نہیں کہ اس کا عقوبت کے ذریعہ مواخذہ ہو سکے، کیونکہ بچہ کے فعل کو تقصیر (کوتاہی) قرار نہیں دیا جا سکتا، سو وہ عقوبت کا سبب بننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ اس کے فعل میں جرم کا معنی قاصر (ادھورا) ہے، اسی طرح اس حق کی ادائیگی میں نیابت بھی نہیں ہو سکتی، لہٰذا بچے کی نیابت کی بنا پر ولی (سرپرست) کو سزا دینا جائز نہیں اور دیت (خون بہا) میں ایسا نہیں ہے کیونکہ دیت کا وجوب صرف محل (انسانی زندگی) کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور بچپن محل (انسانی زندگی) کی حفاظت کے منافی نہیں ہے۔

---

[1] تمیز و پہچان کی عمر کا اندازہ علماء کے ہاں یہ ہے کہ چھوٹی عمر والا ساتویں سال کو پہنچ جائے، اور یہ احکام کو نظم و ضبط دینے کیلئے ہے، متقدمین فقہاء نے تمیز و پہچان کے لیے عمر کا اندازہ مقرر نہیں کیا، یہ صرف متاخرین فقہاء نے کیا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کی اساس وہ بات ہو جو چھوٹے بچوں کے متعلق نماز کے حوالے سے حدیث میں آئی ہے کہ سات سال پر انہیں نماز کا حکم دو اور دس سال پر انہیں (نماز نہ پڑھنے پر) مارو...... عراق اور اسی طرح مصر کے شہری قانون کے مطابق تمیز و پہچان کی عمر ساتویں سال کو پہنچنا مقرر کی گئی ہے۔

دوسری قسم حقوق الله: ان میں سے ایک حق وہ ہے جو عبادات کی بنیاد اور اساس ہے اور اسی حق کو ایمان کہتے ہیں، اور دوسرا حق وہ ہے جسے خالص عبادات کہتے ہیں، خواہ وہ عبادت خالص جسمانی عبادت ہو، جیسے نماز ہے یا وہ خالص مالی عبادت ہو جیسے زکوٰۃ ہے یا دونوں سے مرکب ہو جیسے حج ہے، ان حقوق میں سے کوئی حق بچے پر واجب نہیں ہے، اگرچہ ان حقوق کا سبب اور محل موجود ہے اور وہ ہے ذمہ کا ٹھیک ہونا کیونکہ ان حقوق میں وجوبی حکم یہ ہے کہ جس شخص پر وہ واجب ہوں، وہ شخص اپنے ارادہ واختیار سے بغیر جبری نیابت کے عملی طور پر ان کو ادا کرے، تاکہ آزمائش میں ڈالنا اور اس کے نتیجہ میں مرتب ہونے والی جزا اُسے حاصل ہو سکے، اور بچہ اس کا اہل نہیں ہے [1] اور جو عقوبت (سزا) اللہ تعالیٰ کے حقوق سے ہو، جیسے مقرر کردہ حدیں، وہ بھی بچے پر واجب نہیں ہیں اسی طرح وہ عقوبت بھی اس پر واجب نہیں ہے جو بندوں کے حقوق سے ہو، جیسے قصاص (قتل کے بدلے قتل) ہے، اس لیے کہ قصاص کا حکم یعنی عقوبت کے ذریعہ مواخذہ کرنا موجود نہیں ہے اور نہ عقوبت میں نیابت ممکن ہے۔ [2]

جہاں تک بات ہے ادائیگی کی اہلیت کی تو وہ مکمل طور پر بچے کے اندر اس دور میں معدوم ہے، اس لیے کہ وہ تمیز نہیں رکھتا اور جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ عقل کا تمیز کرنا ادائیگی کی اہلیت کے لیے اساس ہے، اور یہی وجہ ہے کہ بچے سے بذات خود کسی چیز کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جاتا اور وجوب کی اہلیت رکھنے کے سبب جو حقوق اس پر واجب ہیں ان کی ادائیگی کے لیے اس کی طرف سے اس کا ولی انجام دے گا بشرطیکہ اس میں نیابت درست ہو۔

اور بچے کی ادائیگی کی اہلیت معدوم ہونے کی وجہ سے بچے کے اقوال اور تصرفات پر کسی قسم کا شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا لہٰذا اس کے قولی عہد اور تصرفات باطل ہیں، ان کا کوئی اعتبار

---

[1] التلويح على التوضيح: ٢/ ١٦٣: بچے پر زکوٰۃ کے وجوب میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور جس فقیہ نے بچے پر زکوٰۃ کو واجب قرار دیا ہے اس نے زکوٰۃ کو اغنیاء کے اموال پر فقراء کا واجبی حق قرار دیا ہے اور یہ بات کم عمری اور بلوغت کے منافی نہیں ہے اور جس فقیہ نے بچے پر زکوٰۃ کو واجب نہیں قرار دیا تو اس نے اس کو نماز اور روزے کی مانند عبادت خیال کیا ہے اور عبادت کے اندر بلوغت شرط ہے کیونکہ عبادت امتحان کے لیے ہے اور بچہ اپنی کم عقلی کی وجہ سے امتحان کے لائق نہیں ہے، دیکھیے بداية المجتهد: ١/ ٢٢٠.

[2] كشف الاسرار: ٤/ ١٣٦٢.

نہیں، عراقی سول قانون نے اور مصری سول قانون نے اسی کو مقرر کیا ہے۔ ❶

۸۷۔ تیسرا دور، تمیز سے بلوغت تک کا دور:

یہ دور بچے کے ساتویں سال کو پہنچنے سے شروع ہوتا ہے اور بالغ ہونے پر ختم ہوتا ہے اور اس دور میں انسان کے لیے وجوب کی کامل اہلیت ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جب غیر تمیز والے بچے کے لیے یہ ثابت ہے تو یہ تمیز والے بچے کے لیے بالاولی ثابت ہوگی جبکہ وہ اس سے بہتر حالت میں ہے، سو اس کے لیے اور اس کے اوپر اسی تفصیل کے مطابق وہ حقوق ثابت ہوں گے جن کی تفصیل ہم دوسرے دور ولادت سے تمیز تک کے دور میں غیر تمیز والے بچے کے متعلق بتا چکے ہیں۔

جہاں تک بات ہے ادائیگی کی اہلیت کی تو وہ بچے کے لیے اس دور میں ثابت ہوگی لیکن عقل کے ناقص ہونے کی وجہ سے اہلیت بھی ناقص ہوگی اور ناقص اہلیت کی بنا پر بچے کی ادائیگی پر ایمان اور تمام بدنی عبادات میں صحت و درستگی کا حکم مرتب ہوگا نہ کہ وجوب کا کیونکہ ان کے اندر بچے کے لیے نرا نفع ہے۔

جہاں تک بات ہے اس کے مالی تصرفات کی تو اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ ایسے تصرفات جو بچے کے لیے خالص نفع کے حامل ہوں، جیسے ہدیہ، صدقہ اور وصیت کا قبول کرنا، یہ تصرفات بچے سے صحیح ہوں گے، ولی کی یا وصی کی اجازت پر موقوف نہ ہوں گے کیونکہ ناقص اہلیت کی بنا پر ان جیسے تصرفات کو صحیح قرار دینا ممکن ہے بشرطیکہ بچے نے خود ان کو سرانجام دیا ہو اور ان کو صحیح قرار دینے میں بچے کی مصلحت واضح ہے، اور ہمیں حکم ہے کہ بچے کی مصلحت کا خیال رکھیں، جب بھی یہ نگہبانی ممکن ہو۔

۲۔ ایسے تصرفات جو بچے کے لیے مکمل طور پر نقصان دہ ہوں اور یہ وہ تصرفات ہیں جن کے نتیجہ میں بغیر کسی عوض کے چیز اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہو، جیسے ہبہ اور وقف وغیرہ ہے اور بچے کے ایسے تصرفات صحیح نہ ہوں گے، بلکہ سرے سے منعقد نہ ہوں گے اور نہ ہی ولی کو یا

---

❶ المادة: ٩٦ من ق م ع رقم: ٤٠ سنه ١٩٥١ء. تصرفات الصغير غير المميز باطلة وان اذن له وليه، المادة: ١١٠ من ق م م رقم ١٣١ سنه ١٩٤٨ ليس للصغير غير المميز حق التصرف فی ماله وتكون تصرفاته باطلة.

وصی کو اختیار ہوگا کہ وہ اجازت کے ذریعہ ان کو صحیح قرار دے، کیونکہ یہ دونوں بچے کے حق پر براہ راست خود انجام دینے کا اختیار نہیں رکھتے، لہٰذا اس کے لیے اجازت دینے کا اختیار بھی نہیں رکھتے، کیونکہ سرپرستی کی بنیاد، بچے کی دیکھ بھال اور اس کی مصلحت کا خیال رکھنا ہے اور دیکھ بھال میں ایسے تصرفات جو اس کے لیے نقصان دہ ہوں ان کے خود انجام دینے یا بچہ ان تصرفات کو انجام دے تو اسے جائز قرار دینے کی بالکل گنجائش نہیں ہے۔

۳۔ ایسے تصرفات جو کہ اپنی اصل ساخت کے حساب سے نفع ونقصان کے درمیان گھومتے ہوں، جیسے خرید وفروخت، محنت ومزدوری اور تمام مالی معاوضات ہیں [1] یہ تصرفات منافع اور خسارہ دونوں کا احتمال رکھتے ہیں، جب تمیز والا بچہ انہیں خود سرانجام دے گا تو اصل ادائیگی کی اہلیت سے بچے کے مستفید ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے ان کا وقوع درست قرار پائے گا مگر اہلیت کے ناقص ہونے کی وجہ سے وہ تصرفات ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے اور جب ولی ان کو جائز قرار دے تو اس نقص کی تلافی ہو جائے گی اور تصرف معتبر ہو جائے گا گویا کہ جیسے اس کا صدور کامل اہلیت والے سے ہوا ہو۔

اور یہ احکام جن کا ذکر ہم نے بچے کے تصرفات کے حوالے سے کیا ہے اور کون سے ان میں سے صحیح ہیں اور کون سے صحیح نہیں ہیں، عراقی شہری قانون نے ان کو مقرر کیا ہے۔ [2] اور اسی طرح مصری سول قانون نے بھی ان امور کے اندر جو کہ نفع ونقصان دینے والے تصرفات کے ساتھ خاص ہیں جہاں تک نفع ونقصان کے درمیان گھومنے والا تصرف ہے تو بچے کی مصلحت کی خاطر اسے قابل فسخ ٹھہرایا ہے، اور تب فسخ کا حق ختم ہو جائے گا جب ولی اس تصرف کو جائز قرار دے، یا بچہ سن رشد کو پہنچنے کے بعد اس کو جائز قرار دے۔ [3]

---

[1] یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ نفع ونقصان کے درمیان گھومنے والے تصرف میں منظور الیہ (جس کی طرف سے اجازت درکار ہو) کا اعتبار بھی ایک قسم کا تصرف ہی ہے اور یہ اپنی طبع میں بغیر اس طرف دیکھے کہ وہ تصرف جسے خود بچے نے سرانجام دیا ہے، کبھی اس کے لیے حقیقی طور نفع لاتا ہے یا نہیں، سو اگر بچہ اپنی کسی چیز کو اس کی قیمت سے زیادہ کے عوض بیچ دے پھر بھی وہ تصرف ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اس سودے سے بچے کے حاصل کردہ منافع کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ خرید وفروخت اپنی طبیعت میں ان تصرفات میں سے ہے جو کہ نفع ونقصان کے درمیان گھومتے ہیں۔

[2] انظر المادة: ۹۷ من القانون المدنی العراقی.

[3] انظر المادة: ۱۱۱ من القانون المدنی المصری.

۸۸۔اجازت سے ہم کنار بچہ:

سرپرست کے لیے جائز ہے کہ وہ بچے کو تجارتی معاملات کرنے کی اجازت دے دے جب وہ اس کے اندر اس کی قدرت محسوس کر لے، تو اس حالت میں بچے کے تجارتی تصرفات اور اسی طرح جو بھی تجارتی معاملات اور ان کے لوازمات میں سے ہو تمام صحیح اور نافذ شدہ تصرفات ہوں گے، اس لیے کہ تصرف کے لیے سابقہ اجازت آئندہ اس کے بعد ملحقہ تصرف کیلئے بھی ہوگی اور اسی بات کو عراقی مدنی قانون اور مصری مدنی قانون نے اختیار کیا ہے۔ [1]

۸۹۔ چوتھا دور، بلوغت کے بعد کا دور:

جب انسان بالغ اور عاقل ہو جائے تو اس کے لیے ادائیگی کی کامل اہلیت ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ اس کی طرف خطاب (پیغام) بھیجا جائے اور اسے تمام شرعی پابندیوں کا مکلف (پابند) کیا جائے اور اس کے تمام معاہدے اور تصرفات جو اس کے درست ہوں کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوں گے، بشرطیکہ اس میں بیوقوفی نہ ہو جیسا کہ اس کا ذکر ہم بعد میں کریں گے۔

---

[1] انظر المواد: ۹۱، ۱۰۱ من القانون المدنی العراقی والمواد ٥٤، ٥٥، ٥٦۔ ۱۱۲ من القانون المدنی المصری.

دوسری بحث:

اہلیت کی رکاوٹیں

۹۰۔ تمہید:

جو بات چیت پیچھے گزری ہے اس سے ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ وجوب کی اہلیت ناقص طور پر انسان کے لیے ماں کے پیٹ کے اندر ہی کے دور سے ثابت ہو جاتی ہے، پھر وہ اس کی ولادت کے بعد کامل ہو جاتی اور وہ تب تک انسان کے ساتھ لازم رہتی ہے جب تک انسان میں زندگی موجود ہوتی ہے۔

جہاں تک ادائیگی کی اہلیت ہے تو وہ انسان کے لیے ماں کے پیٹ کے دور میں ثابت نہیں ہے اور نہ ہی وہ غیر تمیز والے چھوٹے بچے کے لیے ثابت ہے، پھر وہ تمیز والے بچے کے لیے ناقص طور پر ثابت ہوتی ہے، پھر تب وہ کامل ہو جاتی ہے جب بچہ عقلمندی کے ساتھ بالغ ہو کر کامل عقل والا ہو جائے، تو ادا کرنے کی اہلیت کی اساس عقل ہے، اگر عقل ناقص ہوگی تو ادائیگی بھی ناقص ہوگی اور اگر وہ کامل ہوگی تو وہ بھی کامل ہوگی، اور ناقص عقل تمیز والے بچے میں اور جو بھی اس کے حکم میں ہو ان کے اندر پائی جاتی ہے اور کامل عقل بالغ کی ہے جو کہ مجنون اور کم عقل نہ ہو۔ [1]

لیکن کبھی کبھار ایسا ہوتا ہے کہ انسان کی اہلیت کامل ہونے کے بعد اس کو کچھ ایسے امور پیش آجاتے ہیں جو کہ اہلیت کو زائل کر دیتے ہیں یا اسے ناقص کر دیتے ہیں، یا وہ ازالہ اور نقص کے لیے تو موثر نہیں ہوتے مگر جس شخص کو وہ پیش آتے ہیں اس کے اعتبار سے بعض احکام بدل دیتے ہیں، اور یہی وہ امور ہیں جن کا نام اہلیت کے عوارض (رکاوٹیں) رکھا جاتا ہے۔ [2]

۹۱۔ عوارض کی اقسام:

عوارض دو قسموں میں منقسم ہیں۔

پہلی قسم آسمانی عوارض

---

[1] التوضيح: ٢/ ١٦٤.

[2] عوارض کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ایسی حالت جو انسان کے لیے لازمی نہیں ہوتی اور وہ اہلیت کے بھی منافی ہوتی ہے۔

دوسری قسم اکتسابی (خود پیدا کردہ) عوارض

آسمانی عوارض: وہ ہیں جو صاحب شرع کی طرف سے ثابت ہوتے ہیں، اس میں انسان کو اختیار نہیں ہے، اسی لیے ان کی نسبت آسمان کی طرف کی گئی ہے کیونکہ وہ چیز جس میں انسان کا اختیار نہ ہو اسے آسمان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس معنی و مفہوم میں کہ وہ چیز انسان کی طاقت سے باہر ہے جیسے جنون، کم عقلی، مرض اور موت۔

اکتسابی: جہاں تک اکتسابی عوارض ہیں تو ان کے اندر انسان کے لیے کسب (خود پیدا کرنا) اور اختیار ہے اور یہ دو قسم کے ہیں، پہلی قسم: جو انسان کی اپنی ذات کی طرف سے ہو جیسے جہالت، نشہ اور ہنسی مذاق اور دوسری قسم: جو کسی اور کی طرف سے اس پر ہو جیسے زبردستی کرنا۔

اور ساتھ ہی آگے ہم آسمانی اور اکتسابی عوارض میں سے بعض پر گفتگو کریں گے۔

پہلا مطلب، آسمانی عوارض

۹۲۔ جنون:

بعض اہل اصول نے جنون کی تعریف یہ کی ہے کہ عقل کا اس حد تک بگڑ جانا کہ وہ بگاڑ سوائے نادر صورت کے معقول طریقہ سے افعال اور اقوال کے جاری ہونے میں رکاوٹ بن جائے۔ [1]

جنون کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور طاری۔

اصلی وہ ہے کہ انسان جنون کی حالت میں بالغ ہو، اور طاری یہ ہے کہ انسان عقلمند بالغ ہو، پھر اس پر جنون طاری ہو جائے، اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک طویل اور غیر طویل ہو سکتی ہیں۔

جنون کی دونوں قسمیں وجوب کی اہلیت پر اثر انداز نہیں ہو سکتیں کیونکہ یہ اہلیت ذمہ کے سبب سے ثابت ہوتی ہے اور جنون ذمہ کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ ذمہ کے ثابت ہونے کی بنیاد انسان کی زندگی ہے، مگر جنون ادائیگی کی اہلیت پر اثر انداز ہوتا ہے اور اسے معدوم کر دیتا ہے کیونکہ ادائیگی کی اہلیت عقلمندی اور تمیز کی بدولت ثابت ہوتی ہے اور مجنون کی عقل فاسد اور تمیز معدوم ہوتی ہے اور اسی بنا پر اس کا حکم وہی ہوگا جو تصرفات اور افعال میں غیر تمیز والے بچے کا ہے۔

---

[1] التوضیح: ۲/ ۱٦۷.

جہاں تک عبادات ہیں تو اگر جنون طویل ❶ ہو تو عبادات ساقط ہو جائیں گی، یعنی جنون ان کے وجوب پر کلی طور پر مانع ہوگا کیونکہ جنون کے قیام کی حالت میں ادائیگی پر قدرت فوت ہو جاتی ہے اور افاقہ ہو جانے کے بعد ان کی بطور قضاء ادائیگی میں حرج ہے، اور جب ادائیگی فوراً بھی اور قضاء میں حرج ثابت ہونے کی بنا پر تاخیراً بھی ختم ہوگئی تو وجوب بھی ختم ہو گیا، اس لیے کہ ادائیگی کے بغیر وجوب میں کوئی فائدہ نہیں ہے مگر جب جنون غیر طویل ہو تو اگرچہ ادائیگی جنون کی حالت میں ممکن نہیں ہے مگر افاقہ ہو جانے کے بعد بطور قضاء بغیر کسی حرج کے ممکن ہے، لہٰذا تاخیراً ادائیگی ثابت ہوگی اور وجوب باقی رہے گا۔ ❷

۹۴۔ پاگل پر پابندی لگانا اور یہ کب ختم ہوگی:

پاگل پن پابندی لگانے کے اسباب میں سے ایک ہے اور شرعی طور پر پابندی لگانا یہ ہے کہ قولی اور فعلی تصرفات سے روک دیا جائے، اس معنی میں کہ وہ منعقد نہ ہوگا، یا نافذ نہ ہوگا اور دوران جنون تصرف کا منعقد ہونا ممنوع ہوگا اگرچہ وہ مجنون کے لیے خالص نفع مند ہی ہو جیسا کہ یہی حالت غیر تمیز والے بچے کے لیے ہے کیونکہ اقوال کی درستگی اور ان کا اعتبار عقل اور تمیز کے ساتھ ہے اور اس کے بغیر ان کا اعتبار ممکن نہیں، چاہے ولی ان کو جائز ہی قرار دے کیونکہ ان کا وقوع باطل حالت میں ہوا ہے، اور بعد کی اجازت باطل سے منسلک نہیں ہو سکتی اور نہ اسے درست بنا سکتی ہے۔ ❸

وہ مجنون جس پر بالذات پابندی لگی ہو، اس معنی میں کہ جب بھی جنون انسان پر طاری ہوگا تو وہ اس پر پابندی کا سبب ہوگا عدالت کے حکم پر موقوف ہوئے بغیر، اور اس بنا پر مجنون سے حالت جنون میں صادر ہونے والے اقوال کا اعتبار نہ ہوگا مگر جب جنون وقفہ وقفہ سے ہو کہ بعض اوقات مجنون کو افاقہ ہوتا ہو تو افاقہ کی حالت میں اس کے تصرفات کا حکم عقلمند کے

---

❶ جنون میں طوالت کی کوئی حد نہیں اور عبادات کے اختلاف ہی کے سبب یہ حد مختلف ہوتی ہے مثال کے طور پر رمضان کے روزوں کی نسبت سے جنون تب طویل ہوگا جب وہ سارے مہینے پر محیط ہو ورنہ وہ غیر طویل ہوگا۔

❷ یہ تب ہے جب غیر طویل جنون طاری ہو، مگر جب وہ اصلی ہو تو بعض کے نزدیک جیسے ابو یوسف ہیں یہی حکم ہے اور بعض کے نزدیک جیسے امام محمد ہیں یہ عبادات کو ساقط نہیں کرتا۔ التلویح علی التوضیح: ۲/ ۱۶۷

❸ شرح مرقات الاصول: ۲/ ۴۳۹.

تصرفات والا ہوگا۔

عراقی شہری قانون اسلامی فقہ میں ان مقررہ احکام سے الگ نہیں ہے اور اس میں صراحت ہے کہ مجنون غیر تمیز والے بچے کے حکم میں ہے اور وہ بالذات پابندی والا ہے اور یہ کہ جب اس کا جنون دائمی نہ ہوگا تو افاقہ کی حالت میں اس کے تصرفات عقلمند کے تصرفات جیسے ہوں گے۔ [1]

جہاں تک مصری شہری قانون ہے تو وہ اسلامی فقہ کے صریح احکام میں سے بعض احکام سے ہٹ کر ہے اور اگرچہ اس نے صراحت کی ہے کہ مجنون کی اہلیت معدوم ہے، جیسے غیر تمیز والا بچہ ہے مگر وہ عدالت سے حکم جاری ہونے کے بعد اسے پابندی والا ٹھہراتا ہے اور تب تک اس سے پابندی نہیں اٹھاتا جب تک عدالت سے حکم جاری نہ ہو اور اس کے وہ تصرفات جو کہ پابندی کا حکم جاری ہونے سے پہلے کے ہوں گے وہ صحیح ہوں گے، باطل نہیں ہوں گے، سوائے اس کے کہ مجنون کے ساتھ عقد کرنے کے وقت جنون کی حالت عام ہو، اسی طرح اس کے وہ تصرفات جو کہ پابندی کا حکم جاری ہونے کے بعد کے ہوں وہ ہر حالت میں باطل ہوں گے چاہے وہ اس سے افاقہ کی حالت میں واقع ہوئے ہوں اگر بعض اوقات اسے افاقہ ہوتا ہو یا جنون کی حالت میں واقع ہوئے ہوں، بلکہ تب تک بھی باطل ہوں گے اگرچہ ان کا وقوع اس کے ہوش میں آنے کے بعد ہوا ہو، جب تک کہ پابندی کا حکم اس پر قائم ہے اور اس سے نہیں اٹھایا گیا۔ [2]

---

[1] المادة ٩٤ الصغير والمجنون والمعتوه محجورون لذاتهم، المادة: ١٠٨ المجنون المطبق في حكم الصغير غير المميز اما المجنون غير المطلق فتصرفاته في حالة افاقته كتصرفات العاقل.

[2] المادة ٤٥ من القانون المدني المصري، لا يكون اهلا لمباشرة حقوقه المدنية من كان فاقد التمييز لصغر في السن او عته او جنون. المادة ١١٣ منه۔ المجنون والمعتوه وذو الغفلة والسفيه تحجر عليهم المحكمة وترفع الحجر عنهم.

الماده: ١١٤۔اولا: يقع باطلا تصرف المجنون والمعتوه اذا صدر التصرف بعد تسجيل قرار الحجر.

ثانيا: اما اذا صدر التصرف قبل تسجيل قرار الحجر فلا يكون باطلا الا اذا كانت حالة الجنون او العته شائعة وقت التعاقد، او كان الطرف الآخر على بينة منها.

۲۔ کم عقلی

۹۴۔ کم عقلی:

بھی عقل میں ایک طرح کا بگاڑ ہے جس سے آدمی کا فہم قلیل ہو جاتا ہے، اس کی کلام خلط ملط ہوتی ہے اور اس کی تدبیر میں فساد ہوتا ہے، ❶ جس کے نتیجہ میں کبھی سمجھداری اور تمیز مفقود ہو جاتی ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: نمبر ایک ایسی کم عقلی کہ نہ سمجھداری باقی رہے اور نہ ہی تمیز باقی بچے، ایسا شخص مجنون کی مانند ہوگا، اس میں ادائیگی کی اہلیت معدوم ہوگی، وجوب کی نہیں اور یہ احکام میں مجنون کی مانند ہوگا۔ نمبر دو: ایسی کم عقلی کہ اس میں سمجھداری اور تمیز باقی رہے لیکن وہ عقلمندوں جیسی سمجھداری نہ ہو، اس قسم کا کم عقل بالغ انسان احکام میں تمیز والے بچے جیسا ہے، اس کے لیے ادائیگی کی اہلیت ناقص طور پر ثابت ہوگی اور وجوب کی اہلیت کامل طور پر باقی ہوگی، اور اس بنا پر اس پر عبادات واجب نہ ہوں گی لیکن اس سے ان کی ادائیگی درست ہوگی، اور اس پر وہ حقوق العباد واجب ہوں گے جن سے مال مقصود ہوتا ہے اور سرپرست کی جانب سے ان کی ادائیگی درست ہوگی، جیسے نقصان کی تلافی کرنا اور اس کے تصرفات درست اور نافذ ہوں گے بشرطیکہ وہ خالص نفع مند ہوں، اور تب ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے جب وہ نفع ونقصان کے درمیان گھومتے ہوں۔

بہر حال! وہ کم عقل جس پر پابندی کی وجہ اس کی ذات ہو تو وہ اس اعتبار سے مجنون کی مانند ہے۔

۹۵۔ کم عقل شہری قانون کی روشنی میں:

عراقی قانون نے کم عقل پر پابندی کے لیے عدالت کے حکم کی شرط نہیں لگائی اور اسے اس کی ذات کی وجہ سے قابل پابندی ٹھہرایا ہے اور فقہ اسلامی کے اندر بھی یہی مقرر ہے، اسی طرح اس نے ایک کم عقل اور دوسرے کم عقل کے درمیان تفریق کیے بغیر ❷ اسے احکام میں تمیز والے بچے کی مانند ٹھہرایا ہے اور یہ اس بات کے خلاف ہے جو فقہاء کے اقوال سے ملتی

---

❶ شرح الکنز للزیلعی: ٥/ ١٠١.

❷ المادة: ٩٤ و ١٠٧ ـ من القانون المدنی العراقی: المعتوه هو فی حکم الصغیر الممیز.

ہے کیونکہ انہوں نے کم عقلی کی دو قسمیں بنائی ہیں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

جہاں تک بات ہے مصری شہری قانون کی تو وہ اسے مجنون کی مانند قرار دیتا ہے اور وہ ایک کم عقل اور دوسرے کم عقل میں تفریق بھی نہیں کرتا اور اس پر پابندی لگانے کی جہت سے اور جو عدالت اس کے لیے مختص ہو اس کی جانب سے لازمی طور سے اس پر پابندی کا حکم صادر ہونے کی جہت سے وہ اس پر مجنون کے احکام نافذ کرتا ہے، اور پابندی کا حکم جاری ہونے سے قبل کے اس کے تصرفات باطل ہوں گے، بشرطیکہ عقد کرتے وقت کم عقلی کی حالت اکثر ہو یا فریق ثانی کو اس کا علم ہو اور پابندی کا حکم اٹھائے جانے سے قبل کے اس کے تصرفات بھی بدستور باطل ہوں گے۔ ❶

مصری شہری قانون میں جو مقرر ہے وہ تمام کا تمام فقہ اسلامی میں مقرر شدہ کے مخالف ہے، خاص طور پر کم عقل کو مجنون قرار دینے میں حالانکہ کم عقل تمام احوال میں مجنون نہیں ہوتا۔

۳۔ نسیان

۹۶۔ نسیان:

انسان کے لیے ایسی پیش آمدہ رکاوٹ ہے جو اسے اس قابل نہیں رہنے دیتی کہ وہ اس چیز کو یاد رکھ سکے جس کا اسے پابند کیا گیا ہے اور یہ نہ وجوب کی اہلیت کے منافی ہے اور نہ ادائیگی کی اہلیت کے منافی ہے، کیونکہ قدرت بمعہ کامل عقل کے باقی ہے۔ ❷ اور نسیان حقوق العباد (بندوں کے حقوق) میں عذر ❸ نہیں بن سکتا کیونکہ حقوق العباد بندوں کی ضرورت ہونے کی وجہ سے محترم ہیں نہ کہ ان کی آزمائش ہونے کی وجہ سے، اور نسیان کی وجہ سے یہ احترام ختم نہیں ہوتا، اس بنا پر اگر انسان کسی کا مال نسیان کی وجہ سے ہلاک کر دے تو اس پر ضمانت واجب ہوگی۔ ❹ جہاں تک اللہ تعالیٰ کے حقوق کی بات ہے تو نسیان گناہ کا مستحق ہونے کے تعلق سے عذر مانا جائے گا اور بھولنے والے پر کوئی گناہ نہ ہوگا، آپ ﷺ کا فرمان ہے:

---

❶ المواد ٤٥ و ١١٣ و ١١٤ من القانون المدني المصري وقد ذكرنا منطوقها سابقا.

❷ شرح مرقاة الوصول: ٢/ ٤٤٠.

❸ وہ دلیل جس کے ذریعہ مجبوری ظاہر کی جائے۔ از مترجم

❹ اصول بزدوی وشرحه: ٤/ ١٣٩٦.

((اِنَّ اللّٰهَ وَضَعَ عَنْ اُمَّتِی الْخَطَا وَالنِّسْیَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَیْهِ))

"اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، نسیان اور جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو، کو معاف کر دیا ہے۔"

اور پھر ان کے اندر جو دنیوی احکام ہیں تو کبھی کبھی ان میں نسیان کا عذر مقبول ہوتا ہے اور اس کی عبادت کو خراب نہیں کرتا، جیسے روزے دار کے بھول کر کھا لینے میں۔

۴۔ نیند اور بیہوشی

۹۷۔ نیند اور بیہوشی دونوں ادائیگی کی اہلیت کے منافی ہیں، وجوب کی اہلیت کے منافی نہیں ہیں۔ ❶ سو جب تک انسان سویا رہے یا اس پر بیہوشی طاری رہے تو اس کے پاس ادائیگی کی اہلیت نہیں ہے کیونکہ ادائیگی کی اہلیت عقل کی تمیز پر قائم ہے۔

اور انسان کے اندر نیند یا بیہوشی کی حالت میں تمیز نہیں ہوتی، اسی بنا پر اس کے کسی قول کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، اور نہ اس کے کسی فعل پر جسمانی سزا دی جاتی ہے، حتیٰ کہ وہ اگر کروٹ لیتے ہوئے کسی انسان پر گر کر اسے قتل کر دے تو اسے بدنی سزا نہ ہوگی، کیونکہ اس میں تمیز واختیار معدوم ہونے کی وجہ سے اس کا قصد بھی مفقود تھا، لیکن اس کو مالی سزا دی جائے گی، جس سے اس پر دیت واجب ہوگی، جیسے کہ وہ اپنے کسی فعل سے کسی کا مال ہلاک کر دے تو اس پر ضمانت واجب ہوگی، جان اور مال کی ہلاکت سے اس پر ضمانت صرف اس لیے واجب ہوتی ہے کہ فعل حسی طور پر موجود ہے اور جان اور مال شرعی طور پر محفوظ ہیں اور یہ عذر ان دونوں کی حفاظت کو ختم نہیں کر سکتا۔

جہاں تک عبادات کی بات ہے تو سونے والے سے اور بیہوشی والے سے فوری طور پر ادائیگی ختم ہے، کیونکہ نیند اور بیہوشی میں سے ہر ایک ادائیگی کے خطاب کو متنبہ اور افاقہ ہونے کے وقت تک مؤخر کرنے کو واجب ٹھہراتی ہے اس لیے کہ فہم اور ادائیگی ان دونوں حالتوں میں ناممکن ہیں۔

مگر عبادت کا وجوب ساقط نہیں ہوتا کیونکہ متنبہ ❷ ہونے پر اور افاقہ ہونے پر اس کی ادائیگی کا احتمال حقیقی طور پر موجود ہے یا ادائیگی کے بدل کے حصول کا احتمال موجود ہے اور وہ

---

❶ کشف الاسرار: ٤/ ١٣٨٢.
❷ یعنی بیدار ہونے پر۔ از مترجم

ہے انتباہ اور افاقہ کے بعد اس کی قضاء دینا اور ایسا اس بنا پر ہے کہ فی الحال اس کی ادائیگی سے جو عاجز ہونا ہے تو یہ عجز بذات خود وجوب کی اصل کو تب تک ساقط نہیں کرسکتا جب تک کہ بغیر کسی حرج کے قضاء کے دے لینے کا امکان موجود ہو اور اس حیثیت سے کہ نیند عام طور پر طویل نہیں ہوتی لہٰذا جو عبادت فوت ہو جائے اس کی قضاء دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لیے عبادت کا وجوب ساقط نہیں ہوگا اور بیہوشی بھی اسی طرح ہی ہے بشرطیکہ وہ طویل نہ ہو مگر جب وہ طویل ہوگی تو وجوب بھی ساقط ہوگا کیونکہ (طویل) بیہوشی کی وجہ سے ادائیگی کا احتمال حقیقی طور پر معدوم ہے اور (طویل) بیہوشی کے بعد قضاء دینے میں فرضی طور پر حرج موجود ہے اور جب (عبادت کی) ادائیگی مفقود ہے تو (عبادت کا) وجوب بھی ساقط ہوگا اس لیے کہ اب اس کے باقی رہنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ [1]

۵۔ مرض

۹۸۔ یہاں مرض سے مراد جنون اور بیہوشی کے علاوہ ہے، اور مرض دونوں اہلیتوں اہلیت وجوب اور اہلیت ادا کے منافی نہیں ہے اور مریض میں دونوں قسموں کی اہلیت کامل ہوتی ہے، اس بنا پر اس کے لیے بھی اور اس پر بھی حقوق ثابت ہوں گے، مگر مرض مریض کے لیے کامل اہلیت ثابت ہونے کے باوجود اس کے متعلق بعض احکام پر اثر انداز ہوتی ہے، ان میں سے اس کے بعض تصرفات کا عدم نفاذ ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ وارث کا میت کے مال میں اس کا نائب ہونا شارع کے جبری حکم کی بنا پر موت کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ قرض دینے والے کا حق مقروض میت کی موت سے اس کے مال میں ثابت ہوتا ہے اور جب موت کا سبب مرض ہے تو یقینی طور پر وارث اور قرض دینے والے کا حق مرض آنے کے وقت ہی سے مال پر ثابت ہو جائے گا کیونکہ حکم کی نسبت پہلے سبب کی طرف کی جاتی ہے۔ [2]

اور وارث اور قرض خواہ کے حق کو محفوظ کرنے کی خاطر مریض پر اتنی مقدار کے بقدر مال میں تصرف کرنے پر پابندی ثابت ہو جائے گی جتنی مقدار سے ان کے حق کی حفاظت یقینی طور پر ہوتی ہو، وارث کے اعتبار سے یہ مقدار دو تہائی ہے اور قرض دینے والے کی نسبت سے اگر قرض وراثت کے سارے مال کے برابر ہو تو سارا مال اور اگر قرض اس سے کم ہو تو پھر قرض

---

[1] كشف الاسرار: ٤/ ١٣٩٨ و ١٤٠٠۔ [2] شرح المنار: ص ٦٩١۔ ٦٩٢۔

کی مقدار کے برابر ہوگی۔ ❶

اور یہ پابندی اس مرض کے آغاز کی بنیاد پر ثابت ہو جائے گی جس مرض کے ساتھ موت متصل تھی کیونکہ پابندی کی علت مار دینے والی مرض ہے، تو جب اس مرض کے ساتھ موت متصل ہوگئی تو وہ مرض اپنے آغاز ہی سے مار دینے کے وصف کی حامل تھی، لیکن مار دینے والی مرض کے متعلق تب ہی جانا جا سکتا ہے جب موت اس کے ساتھ متصل ہو تو شک کی وجہ سے پابندی کو ثابت نہ کیا جا سکا، اور یہی وجہ ہے کہ پابندی کا اثر موت سے پہلے ظاہر نہیں ہو سکتا، اور مریض کے مرض الموت ❷ میں کیے ہوئے تصرفات درست ہوں گے، اس کی زندگی کی حالت میں ان تصرفات پر وارث کو اور قرض دینے والے کو اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا، ان کے لیے یہ حق صرف اس کی وفات کے بعد ہی ثابت ہوگا بشرطیکہ وہ تصرف ان دونوں کے حقوق کے لیے نقصان دہ ہوں جیسے ہبہ ہے اور فروخت میں چشم پوشی کرنا ہے۔ ❸

۹۹۔ مریض کا نکاح کرنا:

مریض کا مرض الموت میں نکاح کرنا جمہور کے نزدیک صحیح ہے، اس لیے کہ وہ اہلیت کے حامل سے صادر ہوا ہے اور اس سے میاں بیوی کے درمیان وراثت قائم ہوگی اور ان میں سے بعض کی رائے پر، جیسے احمد رحمہ اللہ اور ظاہریہ ہیں کہ اس میں مقدرہ مہر واجب ہے اور بعض دیگر کی رائے پر جیسے شافعی وغیرہ ہیں کہ مہر مثل ہے، یہ وارثوں اور قرض دینے والوں کے حق کی رعایت کے پیش نظر ہے اور یہ تب ہے کہ جب مقدرہ مہر ایک تہائی سے زائد نہ ہو، اور وارث یا قرض دینے والے اسے جائز قرار نہ دیں۔

اور اوزاعی رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح صحیح ہے لیکن میاں بیوی کے درمیان وراثت نہ ہوگی۔

اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح فاسد ہے اور اس میں وراثت بھی نہیں ہے بلکہ بعض اصحاب مالک نے کہا ہے کہ ذمی عورتوں سے نکاح فاسد ہے، حالانکہ وہ وارث بھی نہیں بن

---

❶ شرح المنار: ص ٦٩٢۔ وشرح مرقاة الوصول: ٢/ ٤٤٦ اور مریض کی جو ضروریات اور حاجات ہیں جیسے اس کا ذاتی خرچ اور اس کے علاج معالجے کا خرچ تو اس میں اس پر کوئی پابندی نہیں ہے۔

❷ مرض الموت وہ مرض ہے جس میں انسان اپنے گھر سے باہر کے امور سرانجام دینے سے عاجز ہو جائے اور مریض کی موت غالب طور سے اسی میں ہو۔

❸ شرح مرقات الوصول: ٢/ ٤٤٦۔ ٤٤٧ و التلويح على التوضيح: ٢/ ١١٧.

سکتی، اس خوف سے کہ وہ مسلمان ہو جائے گی تو وارث بن جائے گی، جس سے وارثوں کو نقصان ہوگا۔

امام مالک رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اگر ہم بستری سے قبل ان دونوں کے درمیان جدائی ہو جائے تو عورت کے لیے کچھ نہ ہوگا اور ہمبستری کر لے تو اسے اس کے مال کے ثلث سے مہر مثل ملے گا، امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مریض پر یہ تہمت لگ سکتی ہے کہ وہ نکاح کے ذریعہ وارثوں کے ساتھ ایک اور وارث داخل کر کے ان کو نقصان پہنچانا چاہتا ہے۔ [1]

اور ہمارے ہاں راجح یہ ہے کہ مریض کا نکاح درست ہے، اور اس سے وراثت بھی قائم ہوگی اور مقدرہ مہر اگر مہر مثل سے کم ہوگا تو وہ واجب ہوگا اور اگر زائد ہوگا تو وہ وارثوں اور قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہوگا بشرطیکہ وہ ان کے حقوق سے مس کرتا ہو۔

جہاں تک بالکل ہی نکاح کو فاسد قرار دینے کا قول ہے تو یہ قول ضعیف ہے، کیونکہ نکاح انسان کی بنیادی ضروریات میں سے ہے، اور جو مریض کی بنیادی ضروریات میں سے ہو اس میں مریض پر کوئی پابندی نہیں ہے، جیسا مہر مثل پر نکاح کرنا، مگر جب ثابت ہو جائے کہ نکاح سے مریض کا مقصد وارثوں کو نقصان پہنچانا ہے تو اس حالت میں اس نکاح کے ذریعہ وراثت کی نفی کر دینا ممکن ہے تا کہ اس کو اس کے مقصد سے روکا جا سکے۔

۱۰۰۔ مریض کا طلاق دینا:

جب مریض مرض الموت میں اپنی بیوی کو جس سے وہ ہمبستری کر چکا ہو اس کی مرضی کے بغیر بائنہ (جدائی والی) طلاق دے دے تو فقہاء کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی مگر اس کی وراثت کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس طلاق سے خاوند نے اسے وراثت سے محروم کرنے کا ارادہ کیا تھا تو اس کے غلط ارادے کو روکنے کی خاطر وہ اس کی وارث ٹھہرے گی۔

شافعی اور اہل ظاہر کہتے ہیں کہ وہ وارث نہیں ہوگی کیونکہ بائنہ طلاق وراثت کو ختم کر دیتی ہے اور باطنی ارادے کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ احکام کی بنیاد ظاہر پر ہے اور پوشیدگیاں اللہ تعالیٰ

---

[1] الام للشافعی: ۳/ ۳۱۔ ۳۲ المغنی لابن قدامہ: ۲/ ۳۲۶۔ المدونة الکبری للامام مالك: ۲/ ۱۳۳۔ المحلی: ۱/ ۲۵۔ ۲۶.

کے سپرد ہیں۔

جمہور نے بائنہ طلاق والی کی وراثت کا قول رکھنے کے باوجود اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ کتنی مدت تک وراثت میں بیوی کا حق باقی ہوگا، حنفیہ کے نزدیک جب تک وہ عدت میں ہے وارث ہے، حنابلہ کے نزدیک جب تک وہ شادی نہیں کرتی وارث ہے چاہے اس کی عدت گزر چکی ہو، اور امام مالک رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ وہ وارث ہے چاہے اس کی عدت گزر چکی ہو یا نہ گزری ہو، اور چاہے اس نے شادی کر لی ہو یا نہ کی ہو، اور جعفریہ کے نزدیک طلاق سے لے کر سال بھر کے دورانیہ میں وہ وارث ہے بشرطیکہ اس نے شادی نہ کی ہو اور اگر بائنہ (جدائی والی) طلاق ہم بستری سے پہلے ہو تو امام مالک رحمہ اللہ کے قول کے مطابق پھر وہ وارث ہوگی اور حنفیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق وہ وارث نہ ہوگی اور حنابلہ میں سے خلال نے اس کی وراثت کو اختیار کیا ہے، طوسی نے اپنی خلاف میں جو ذکر کیا ہے اس کی بنا پر جعفریہ کے مذہب سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ [1]

۱۰۱۔ مریض کی طلاق کے بارے میں عراقی قانون:

رقم ۱۸۸ سال ۱۹۵۹ کے عراقی شخصی احوال کے قانون میں قرار دیا گیا ہے کہ مرض الموت میں طلاق دی جانے والی عورت اپنے خاوند کی وارث ہوگی، مگر اس میں ایک عجیب حکم یہ آیا ہے کہ مرض الموت میں مریض کی دی گئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ [2] اور یہ اس بات کے خلاف ہے جو فقہ اسلامی میں معروف ہے کہ طلاق کا صدور جب بھی اس کی اہلیت والے سے ہوگا تو وہ واقع ہوگی اور عورت پر طلاق واقع کرنا جائز ہے اور طلاق دینے کی اہلیت صحت اور فرض کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتی، اور میرے علم میں فقہاء میں کوئی ایک بھی ایسا نہیں کہ جس نے مریض کی طلاق کے عدم وقوع کا کہا ہو، فقہاء نے صرف بائنہ طلاق والی کی میراث میں اختلاف کیا ہے، جب اسے اس کا خاوند مرض الموت کی حالت میں طلاق دے دے، اور ان کا اختلاف ہم

---

[1] الخلاف للطوسی: ۲/ ۴۵۶۔ والام للشافعی: ۵/ ۲۲۹۔ ۲۳۲۔ الهداية وفتح القدير: ۳/ ۱۵۰۔ ۱۵۳ المغنی: ۳/ ۳۲۹۔ ۳۳۲ القواعد لابن رجب: ۲۳۰ المدونة الكبرى: ۲/ ۱۳۲.

[2] المادة: ۳۵، لا یقع طلاق الاشخاص الاتی بیانهم، المريض فی مرض الموت.. اذا مات فی ذلك المرض وترثه زوجته.

بیان کر چکے ہیں، اور اس مسئلہ میں ان کے اقوال کا خلاصہ پیش کر چکے ہیں۔

جہاں تک مصری قانون ہے تو اس نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ مرض الموت میں بائنہ طلاق والی عورت بیوی تسلیم کی جائے گی جب طلاق اس کی رضا مندی کے بغیر ہو اور خاوند کے مرنے پر وہ اس کی وارث ہوگی جب تک وہ عدت میں ہو۔ [1] تو مصری قانون نے حنفی مذہب اختیار کیا ہے۔

٦۔ موت

١٠٢۔ موت آسمانی عوارض میں آخری ہے جس کے سبب انسان مکمل طور پر عاجز ہو جاتا ہے، اس کے نتیجہ میں ادائیگی کی اہلیت معدوم ہو جاتی ہے اور اس پر سے تمام شرعی تکلیفیں (پابندیاں) ختم ہو جاتی ہیں، کیونکہ ان سے مقصود اختیاری ادائیگی ہوتی ہے اور ادائیگی قدرت کے ساتھ ہوتی ہے اور موت کے ساتھ قدرت نہیں رہتی کیونکہ موت خالص عجز کا نام ہے۔

اور اسی لیے بعض نے کہا ہے جیسے حنفیہ کہ دنیا کے حکم میں میت پر سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور اس کے مال وراثت سے اس کی ادائیگی واجب نہ ہوگی بشرطیکہ میت نے اپنی زندگی میں اس کو اداء نہ کیا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں جو مقصود ہے وہ مکلف کا فعل ہے جو کہ موت سے ختم ہو چکا ہے۔

اور بعض دیگر کے نزدیک ہے جیسے شافعی ہیں کہ موت سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی کیونکہ زکوٰۃ (حقوق اللہ) سے مقصود مال ہے، مکلف کا فعل نہیں اور زکوٰۃ کے سبب واجب شدہ مال کا مال وراثت سے نکالنا ممکن ہے لہٰذا اس کی ادائیگی ساقط نہ ہوگی۔

جہاں تک وجوب کی اہلیت ہے تو ہم کہہ چکے ہیں کہ اس کا تعلق ذمہ کے ساتھ ہوتا ہے اور موت کے بعد ذمہ کے فنا ہو جانے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن موت کے متصل بعد اس کے فنا ہونے میں ان کے اقوال مختلف ہیں جنہیں ذیل میں ہم اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ [2]

---

[1] المادة ١١ من قانون المواريث المصرى رقم ٧٧ لسنة ٩٤٣۔ تعتبر المطلقة بائنا فى مرض الموت فى حكم الزوجة اذا لم ترض بالطلاق ومات المطلق فى ذلك المرض وهى فى عدتها.

[2] الحق والذمة لاستاذنا الشيخ على الخفيف: ص٨٤، ٩٥۔ اصول البزدوى و كشف الاسرار:٤/١٤٣٣۔١٤٣٧ المغنى:٤/ ٣٨٥ و ٦/ ٤٤٢ والقواعد لابن رجب:١٩٣.

۱۰۳۔ پہلا قول: کہ وہ موت کے متصل بعد ہی فنا ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی اساس انسان کی زندگی ہے اور موت سے اس کی زندگی زائل ہو چکی ہے تو اس کا ذمہ بھی زائل ہو چکا ہے، پس وجوب کی اہلیت اس کے لیے باقی نہ رہی، نہ کامل اور نہ ناقص۔

جہاں تک اس کے قرضے ہیں تو ان کا انجام سقوط ہے جب میت نے مال نہ چھوڑا ہو اور بقا ہے اگر اس نے مال چھوڑا ہو، اس لیے کہ ذمہ اس سے تعلق ہے اور اس بنا پر ادائیگی واجب ہے، بعض حنابلہ کا قول اس کے مطابق ہے۔

۱۰۴۔ دوسرا قول: ذمہ فنا نہیں ہوگا لیکن کمزوری اور بگاڑ کا شکار ہو جائے گا اور کمزوری کے باوجود فی الجملہ اس میں وجوب کی اہلیت باقی ہوگی، لیکن موت کے اسے کمزور کر دینے کی وجہ سے وہ اتنا قوی نہ ہوگا کہ وہ غیر مقیدہ قرضوں کی ذمہ داری اٹھا سکے بشرطیکہ میت کے مال وراثت سے کوئی ایسی چیز وہاں نہ ہو جو ذمہ کو تقویت دے سکے، یا ایسا ضامن نہ ہو کہ اس نے مقروض کی زندگی میں قرض کی ضمانت اٹھا لی ہو، اس کے اور اس کے بغیر قرض ساقط ہو جائے گا، اور باقی نہیں رہے گا اور اس قول پر یہ بات لاگو ہوگی کہ جو شخص مفلس فوت ہوگا اس کی ضمانت جائز نہ ہوگی، اور اس حالت میں قرض کے سقوط پر دلالت کرنے والی چیز مطالبہ کا سقوط ہے اور اسی لیے قرض کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ایسا شرعی وصف ہے جس کا اثر مطالبہ پیش کرنے پر ظاہر ہوتا ہے، اور موت کی وجہ سے مطالبہ ساقط ہو چکا ہے لہٰذا قرض باقی نہ رہے گا۔

جہاں تک ضمانت کی بات ہے تو یہ وہ دوسری چیز ہے جو کہ مفلس میت کی طرف سے درست نہیں ہے کیونکہ ضمانت اس لیے مشروع کی گئی ہے تاکہ اس چیز کے مطالبہ کا ایک اور ذمہ دار بنایا جا سکے جو چیز اصل کے ذمہ ہے، نفس قرض کا ذمہ دار بنانا ضمانت کی مشروعیت کی وجہ نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ ضمانت اٹھا لینے کے بعد بھی قرض اسی طرح ہی اصل (یعنی جس کی ضمانت دی گئی ہے) کے ذمہ باقی رہتا ہے جیسا کہ وہ ضمانت سے قبل اس پر تھا اور جب اصل کی موت کی وجہ سے قرض کا مطالبہ اس پر سے ساقط ہو گیا، تو اب سقوط کے بعد اس کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا اور اس کے نتیجہ میں ضمانت کے معنی کو جو کہ یہ ہے کہ مطالبہ میں ایک ذمہ کے ساتھ دوسرے ذمہ کو بھی شامل کر لینا، عملی جامہ پہنانا ممکن نہ ہوگا، لہٰذا ضمانت جائز نہ ہوگی۔

اور جب میت کے قرضے پورے ہو گئے اور اس کی وراثت کا تصفیہ ہو گیا تو اس کا ذمہ بھی فنا ہو کر معدوم ہو گیا، کیونکہ اس کا وجود اس ضرورت کی بنا پر تھا کہ حقوق پورے کیے جائیں اور وراثت کا تصفیہ کیا جائے اور ضرورت کا اندازہ اس کی مقدار کے مطابق لگایا جاتا ہے اور جب ضرورت پوری ہو گئی تو ذمہ کا مکمل طور پر معدوم اعتبار کیا جانا واجب ہو گیا اور یہی اس کی حقیقت واقعی ہے۔

۱۰۵۔ تیسرا قول: یہ ہے کہ میت کا ذمہ باقی رہتا ہے فنا نہیں ہوتا لہٰذا قرضوں کی ذمہ داری باقی رہتی ہے اور وراثت کے نگران سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وراثت سے ان کی ادائیگی کرے۔

اس رائے پر یہ بات مرتب ہوتی ہے کہ مفلسی کی حالت میں مرنے والے شخص کی طرف سے قرض کی دی گئی ضمانت جائز ہوگی اور اس پر سے قرضہ ساقط نہ ہوگا، چاہے اس کی ضمانت دینے کے لیے کوئی آگے نہ بڑھے، مفلس میت پر سے قرضے کے عدم سقوط اور اس کی ضمانت کے جواز کی اپنی اس رائے کے لیے وہ اس بات سے دلیل لیتے ہیں کہ عطیہ کے طور پر اس میت کی طرف سے اس کے قرضے کی ادائیگی صحیح ہوگی اور قرض دینے والے کے لیے عطیہ کرنے والے سے اپنے حق کا پورا پورا وصول کرنا ثابت ٹھہرے گا، اور یہ حق مطالبہ کے حق سے اونچا ہے۔ [1] جس سے قرض کے بدستور ذمہ میں باقی ہونے پر دلالت ہوتی ہے، اور یہ بھی کہ زندہ مفلس کی ضمانت، وصولی کے ناممکن ہونے کے باوجود صحیح ہوگی، تو مفلس میت کی ضمانت بھی صحیح ہونی چاہیے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے نبی کریم ﷺ نے قرض کی ضمانت بعد از موت جائز قرار دی ہے۔

پھر جب میت کے قرضے پورے ہو جائیں اور اس کی وراثت کا تصفیہ ہو جائے تو اس وقت اس کا ذمہ معدوم ہو جائے گا اور دوبارہ نہیں لوٹے گا کہ وجوب کی اہلیت سے کوئی فائدہ اٹھا سکے۔

---

[1] تو جو حکم اوپر والے کیلئے ثابت ہو وہ نیچے والے کیلئے بالا ولیٰ ثابت ہوتا ہے۔ از مترجم

دوسرا مطلب

خود پیدا کردہ رکاوٹیں

پہلی جہالت:

۱۰۶۔ جہالت اہلیت کے منافی نہیں، ہاں بعض احوال میں کبھی کبھی وہ صرف عذر بن سکتی ہے اور وہ اس طرح سے کہ وہ یا تو دارالاسلام میں ہوگا یا غیر دارالاسلام یعنی دار حرب میں ہوگا۔

۱۰۷۔ دارالاسلام میں جہالت:

قاعدہ: دارالاسلام میں جہالت عذر نہیں بن سکتا، اس لیے کہ جو بھی اس میں ہے اس پر علم فرض ہے، لہٰذا وہ احکام جو عام ہیں واضح ہیں جن سے جہالت کی رخصت کسی کے لیے نہیں ہے ان احکام سے جہالت کی بنا پر مسلمان کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا، یہ وہ احکام ہیں جو کتاب اللہ سے اور سنت متواترہ یا مشہورہ سے ثابت شدہ ہیں یا وہ ہیں جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے جیسے نماز اور روزے کا واجب ہونا، شراب، زنا اور ناحق قتل کا حرام ہونا اور غیر کے مال پر جارحیت کا حرام ہونا وغیرہ۔ اس میں ذمی کو بھی استثناء حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس پر جو اسلام کے احکام لاگو ہوتے ہیں جہالت کی بنا پر وہ ان سے معذور نہیں گردانا جائے گا، جیسے قصاص، زنا اور چوری کی حد، کیونکہ وہ دارالاسلام میں مقیم ہے اور دارالاسلام میں تمام پر علم فرض ہے، اور اسی بنا پر وہ اگر مسلمان ہو جائے اور شراب پی لے تو اس پر سزا واجب ہوگی، کیونکہ دارالاسلام میں شراب کا حرام ہونا عام مشہور ہے، لہٰذا جہالت کی بنا پر کوئی معذور قرار نہ پائے گا۔

جہالت کے عذر کے عدم اعتبار میں جس بات کا ذکر ہوا ہے اسی کی مثل اس شخص کی جہالت ہے جس نے اپنے اجتہاد سے صریح کتاب یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی اس کا یہ کہنا پہلے نمبر والی کی مخالفت میں سے ہوگا کہ جان بوجھ کر بسم اللہ کے ترک کو بھول کی وجہ سے بسم اللہ کے ترک پر قیاس کرتے ہوئے کہے کہ وہ جانور حلال ہے جس کے ذبح بسم اللہ جان بوجھ کر چھوڑ دی جائے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے خلاف ہے:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (الانعام: ۱۲۱)

''اور تم اس میں سے مت کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر نہیں کیا گیا۔''

اور یہ اس کا کہنا دوسرے نمبر والی کی مخالفت میں سے ہوگا کہ ہم بستری کے بغیر عورت حلال ہو جائے گی کیونکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ (1) مگر اس صحیح اجتہاد کی جگہ میں جہالت عذر ہوگا جو اجتہاد کتاب یا سنت مشہورہ یا اجماع کے مخالف نہ ہو جیسا کہ مقتول کے اولیاء میں سے کسی ایک کا قصاص کو معاف کر دینا۔ (2) اور نکاح میں گواہوں کے بغیر صرف اعلان پر اکتفا کر لینا۔ (3)

اور یہاں پر اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ جب حاکم، مقتدر اتھارٹی، اجتہادی آراء میں سے کوئی رائے اختیار کر لے اور اس کی پیروی کا حکم دے دے، اور اس کا اتنا اعلان کر لے کہ وہ عام ہو جائے، تو اس صورت میں یہ اختیار کردہ اجتہادی رائے بھی عام ثابت شدہ احکام میں شامل ہو جائے گی، لہٰذا اس سے جہالت کسی کے لیے عذر نہ ہوگی اور نہ ہی اس کے مخالف کے اجتہاد کی کوئی حیثیت ہوگی۔

اور اسی طرح حقیقت حال سے جہالت کا عذر قابل اعتبار ہوگا جیسے کسی شخص نے جہالت

---

(1) تین طلاقوں والی اپنے طلاق دینے والے کے لیے تب حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ اور خاوند سے نکاح نہیں کر لیتی اور وہ اس کے ساتھ ہم بستری نہیں کر لیتا، پھر وہ طلاق یا اس کے علاوہ کے ذریعہ سے اس سے علیحدگی کر لے، پھر اس کی عدت گزر جائے تو تب وہ پہلے خاوند کے لیے حلال ہوگی کہ وہ اس سے نیا نکاح کر لے، تو حلال ہونے کے لیے دوسرے خاوند کا ہم بستری میں دخول شرط ہے اور سنت مشہورہ کا یہی فیصلہ ہے اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے اس مسئلہ میں صرف سعید بن المسیب سے اختلاف منقول ہے تو خالی دوسرے خاوند سے نکاح کر لینے اور بغیر دخول کے پہلے خاوند کے لیے اسے حلال قرار دینے کا قول صحیح نہیں ہے، لہٰذا نتیجہ یہ ہوا کہ جس صحیح حکم کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کی مخالفت میں جہالت کو عذر تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

(2) جب مقتول کے اولیاء میں سے کوئی ایک قاتل کو قصاص معاف کر دے، پھر اولیاء میں سے کوئی دوسرا قاتل سے قصاص کا مطالبہ اس ظن کی بنیاد پر کرے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے کامل قصاص ہے، تو اس پر قصاص بالکل نہیں ہے کیونکہ یہ موضع اجتہاد ہے شرح مرقات الوصول: ۲/ ٤٥٢.

(3) گواہ صحت نکاح کیلئے شرط ہیں، حدیث ہے لَا نِكَاحَ بِلَا شُهُودٍ بغیر گواہوں کے کوئی نکاح نہیں تو جس نے اس حدیث کی بنا پر أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَلَوْ بِالدُّفِّ کہ نکاح کا اعلان کرو اگرچہ دف کے ساتھ ہی ہو کسی عورت سے بغیر گواہوں کے صرف اعلان پر اکتفا کرتے ہوئے نکاح کر لیا تو اس کی یہ جہالت جائز ہوگی اور اس کا نکاح صحیح ہوگا اور اس جگہ قابل نوٹ بات یہ ہے کہ فقہاء جعفریہ میں سے امام طوسی کہتے ہیں کہ شیعہ کے نزدیک نکاح کی صحت کیلئے گواہوں کی ضرورت نہیں۔ الخلاف للطوسی: ۲/ ۳٦۳.

سے ایسی عورت سے نکاح کر لیا جو کہ رضاعت کی وجہ سے اس پر حرام تھی، یا جیسے کسی شخص نے انگور کا رس جہالت سے پی لیا اسے اس کے نشے کا علم نہ تھا جس سے اس کو نشہ ہو گیا، تو ان دونوں حالتوں میں جرم ختم ہو جائے گا اور کرنے والے پر سزا نہ ہوگی۔

اور اسی سے یہ بھی ہے کہ شفع والا فروخت سے جاہل ہو، یعنی پڑوسی اپنا گھر یا شریک اپنا حصہ فروخت کر دے تو یہ شفع والے کے لیے عذر ہوگا اور جب اسے فروخت کا علم ہوگا تو اس کے لیے حق شفع ثابت ہوگا۔

اور اس سے یہ بھی ہے کہ وکیل اپنے موکل کی جانب سے معزول کیے جانے سے جاہل ہو، اسی لیے موکل کے حق میں اس کے وہ تصرفات نافذ ہوں گے جو اس نے معزولیت کا علم ہونے سے پہلے کیے ہوں گے۔ [1]

۱۰۸۔ وضعی قوانین کے بارے میں قاعدہ:

وضعی قوانین کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب ان کی نشر واشاعت مقررہ طریقوں سے کر دی جائے جیسا کہ سرکاری اخبار میں شائع کر دیا جائے تو تمام کو ان کے علم کا ہو جانا فرض کر لیا جائے گا، لہٰذا ان سے جہالت کسی کے لیے عذر نہ ہوگی، اسی بنا پر مقرر شدہ قاعدہ یہ ہے کہ اپنے دفاع میں قانون سے جہالت کو پیش کرنا غیر مقبول ہوگا اور یہ قاعدہ تمام وضعی قوانین میں ثابت ہے خواہ وہ شہری قوانین ہوں یا تعزیری قوانین ہوں اور چند تھوڑی سی ہی ایسی مخصوص صورتیں ہیں جو کہ اس قاعدے کے تحت نہیں آتیں، انھی میں سے ایک صورت وہ ہے جس کی مصری تعزیرات کے قانون نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی عام ملازم فعلاً قانون کی مخالفت کا ارتکاب کر لے تو اسے سزا نہیں دی جائے گی، بشرطیکہ وہ فعل اس کی ملازمت کے دائرے کی حدود میں داخل ہو اور وہ ملازم اس کی مشروعیت کا اعتقاد رکھتا ہو۔ [2]

اور اسی طرح قریب ہے کہ تعزیری قانون کے علماء کا اجماع اس بات پر منعقد ہو جائے کہ جب مادی طور پر قانون کا علم محال ہو تو قانون سے جہالت عذر ہوگی، جیسا کہ قانون تب صادر ہو جب ملک کا کوئی شہر جنگی محاصرے میں ہو، جہاں تک حقیقت حال سے جہالت کی

---

[1] شرح مرقات الوصول: ۲/ ۴۵۲.

[2] المادة: ٦٣ من قانون العقوبات المصری رقم: ٥٨ لسنة ١٩٣٧.

بات ہے تو اس کے ذریعہ دفاع صحیح ہوگا یعنی مجرم کو جرم کا ذمہ دار بنانے کے دفاع میں عام قاعدے کی طرح۔ جیسے کوئی شخص جعلی اوراق اس اعتقاد کے ساتھ استعمال کرے کہ وہ قانونی ہیں۔ ❶

۱۰۹۔ دارالحرب میں جہالت:

قاعدہ: اس میں علم فرض نہیں ہے، اس لیے کہ وہ شرعی احکام کے علم کا گھر نہیں ہے، اس بنا پر اگر کوئی شخص وہاں مسلمان ہو جائے اور اسے اپنے پر عبادات کے وجوب کی حقیقت کا علم نہ ہو، جیسے نماز اور دیگر عبادات ہیں اور اس نے ان کو ادا نہ کیا تو جب اسے ان کا علم ہوا تو اس پر ان کی قضا دینا لازم نہ ہوگا۔ اسی طرح جب اس نے شراب کی حرمت سے جہالت کی بنا پر اسے پی لیا تو نہ اس پر گناہ ہوگا اور نہ سزا ہوگی، کیونکہ مواخذے اور تکلیف کی لزومیت حقیقی طور پر یا پھر اپنے محل وقوع میں اس کی شہرت اتنی ہو کہ اندازاً اس تک خطاب پہنچنے پر ثابت ہوں گی اور دارالحرب (دشمن ملک) ایسا علاقہ نہیں ہے کہ جس میں احکام کی تشہیر ہو سکے۔ ❷

دوسرا خطا:

۱۱۰۔ کبھی تو خطا سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو درستگی کے بالمقابل ہو اور کبھی اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو جان بوجھ کر کرنے کے بالمقابل ہو، اور اسی سے آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

((اِنَّ اللّٰهَ وَضَعَ عَنْ اُمَّتِی الْخطا وَالنِّسْیَانَ وَمَا اسْتُکْرِهُوْا عَلَیْهِ))

''اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، بھول اور جس پر انہیں مجبور کر دیا گیا، کو معاف کر دیا ہے۔''

اور عوارض (رکاوٹیں) کی بحث میں یہی معنی مراد ہے اور اس کی تعریف یہ کی جا سکتی ہے کہ انسان سے اس کی مراد کے برخلاف قول یا فعل کا واقع ہونا اور یہ اہلیت کی دونوں قسموں کے منافی نہیں ہے کیونکہ خطا کے باوجود عقل قائم ہوتی ہے، لیکن یہ اس لائق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق کے سقوط میں عذر تسلیم کی جا سکے، جیسے مفتی کی خطا، یا قبلہ سے جاہل شخص کے اجتہاد کی خطا اور اسی طرح یہ اس لائق ہے کہ ایسا شبہ قرار پائے کہ جس کی وجہ سے وہ سزائیں رفع کر

---

❶ شرح قانون العقوبات العراقی القسم العام للدکتور مصطفی کامل: ۱۹۵۔ ۱۹۶.

❷ التلویح: ۲/ ۱۸٤۔ ۱۸۵.

دی جاتی ہیں جو کہ حقوق اللہ کے طور پر مقرر کردہ ہیں جیسے حدود میں سے زنا کی حد۔

اور حقوق العباد میں وہ حق بطور عقوبت ہے جیسے کہ قصاص ہے تو خطا کی وجہ سے یہ حق واجب نہیں ہوا، کیونکہ قصاص کامل قسم کی عقوبت ہے لہٰذا خطا کار پر واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ معذور ہے اور قتل خطا کی وجہ سے صرف دیت ہی واجب ہوگی کیونکہ تلف شدہ چیز کا وہی بدل ہے اور دیت کی ادائیگی رشتے داروں پر ہوگی اور تین سال کے عرصے میں دینی ہوگی کیونکہ خطا اس چیز میں تخفیف کا موجب ہے جو چیز صلہ رحمی ہے، اور دیت کو رشتے داروں پر ڈالنا صلہ رحمی کے باب سے ہے اس لیے کہ اس کا وجوب مال کے بالمقابل نہیں ہوا۔

اور جہاں تک مالی حقوق العباد ہیں، جیسے خطا سے دوسرے کا مال تلف کر دینا، تو اس میں تاوان واجب ہے اور تاوان سے بچنے کیلئے خطا کو عذر کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ تاوان مال کا بدل ہے نہ کہ فعل کی جزا، لہٰذا محل کی عصمت قابل اعتماد ہے اور خطا سے مال کا نقصان کرنے والے کا معذور قرار دیا جانا محل کی عصمت کے منافی نہیں ہے۔

اور معاملات میں: تصرف کے منعقد ہونے کو روکنے کے لیے اور اس کے اثرات کو مرتب نہ ہونے دینے کے لیے خطا کا عذر معتبر نہیں ہے اور یہ بعض کے نزدیک ہے جیسے حنفیہ ہیں، حتیٰ کہ اگر خطا سے طلاق دے دی تو وہ واقع ہوگئی اور اسی طرح خطا کرنے والے کی سودابازی اصل اختیار کے وجود کی وجہ سے منعقد ہوگی اور رضا مندی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے فاسد ہوگی۔ [1]

اور جمہور کے نزدیک جیسے شافعیہ اور جعفریہ وغیرہ ہیں، خطا سے دینے والے کی طلاق واقع نہ ہوگی، اور اس کے تمام قولی تصرفات کی کوئی حیثیت نہ ہوگی۔ [2]

جمہور کی دلیل: کلام کا اعتبار صرف صحیح قصد کے ساتھ ہوتا ہے اور خطا کرنے والا جو کچھ کہتا ہے وہ بلا قصد ہے لہٰذا غیر معتبر ہے، اسی بنا پر سونے والے اور بیہوشی والے کے اقوال عدم قصد کی وجہ سے باطل قرار دیئے جاتے ہیں اور خطا سے کرنے والا بھی ایسا ہی ہے، اس کی مزید وضاحت اس سے ہوتی ہے کہ لفظ کا اعتبار صرف اس بنا پر ہے کہ وہ متکلم کے قصد پر اور اس

---

[1] شرح مرقات الوصول: ۲/ ۴۶۰۔ [2] منهاج الصالحين في فقه الجعفرية للامام محسن الحكيم: ۲/ ۱۸۲ والخلاف للطوسي: ۲/ ۴۶۔ سبل السلام: ۳/ ۲۳۷۔ تحفة المحتاج لابن حجر: ۳/ ۳۶۶۔ ۳۶۸ قواعد الاحكام للعز بن عبدالسلام۔

کی اپنے معنی و موجب کی مراد لینے پر دلالت کرتا ہے اور جب یہ قصد ختم ہو گیا تو کلام لغو اور بے اثر ہو گیا۔ ❶ اور اس کی تائید اس حدیث مبارکہ سے بھی ہوتی ہے کہ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ❷ ”میری امت سے خطا، بھول اور جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہے کو اٹھایا گیا ہے۔“

حنفیہ کی طرف سے جمہور پر رد: خطا سے طلاق دینے والے کا عدم قصد ان مخفی امور میں سے ہے جن پر واقفیت ناممکن ہے اور عقلمندی کے ساتھ بلوغت طلاق میں قصد کی قائم مقام بنائی گئی ہے کیونکہ ظاہری سبب کو صرف اسی صورت میں چیز کا قائم مقام بنایا جاتا ہے جب وہ ایسی مخفی ہو کہ اس کی واقفیت مشکل ہو اور جب چیز خود ظاہر ہو تو اس کا قائم مقام کسی کو نہیں بنایا جاتا، یہی وجہ ہے کہ عقلمندی کے ساتھ بلوغت کو سونے والے اور بیہوش کے حق میں قصد اور رضا مندی کا قائم مقام نہیں بنایا جاتا، کیونکہ ان دونوں کا عدم قصد اور عدم رضا مندی بغیر کسی حرج کے ظاہر اور معلوم شدہ امور میں سے ہے تو ان کی قائم مقام کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ ❸

اور ہم جمہور کے قول کو راجح سمجھتے ہیں، اس لیے خطا کار کے تمام اقوال، نہ اس کی طلاق اور نہ دیگر کوئی اور کسی قسم کا اس کا قولی تصرف قابل اعتبار ہو گا بشرطیکہ اس کی خطا ثابت ہو جائے۔

III۔ تیسرا مذاق:

مذاق یہ ہے کہ چیز (یا بات) سے وہ مراد لیا جائے جس مراد کے لیے چیز کو وضع نہیں کیا گیا۔ ❹ اور کلام عقلی طور پر اپنے حقیقی یا مجازی معنی کا فائدہ دینے کے لیے بنائی گئی ہے اور قولی شرعی تصرف اپنے حکم کا فائدہ دینے کے لیے بنایا گیا ہے اور جب کلام سے اس کے عقلی موضوع لہ (عقلی طور پر جس کے لیے اسے بنایا گیا ہے) سے ہٹ کر مراد لیا جائے یا قولی تصرف سے اس کے شرعی موضوع لہ (شرعی طور پر جس کے لیے اسے بنایا گیا ہے) سے ہٹ کر مراد لیا جائے جو کہ یہ ہے کہ وہ حکم کا فائدہ بالکل نہ پہنچائے، تو یہ مذاق ہے، سو مذاق کرنے والا اپنے اختیار سے بات کرتا ہے اور بات کے معنی سے آگاہ بھی ہوتا ہے مگر بات کا تقاضا اس

---

❶ اعلام الموقعین لابن القیم: ۳/ ٥٥ و ٤/ ۷۲۔ التوضیح: ۲/ ۱۹٥.

❷ سبل السلام: ۳/ ۲۳۷. ❸ التلویح: ۲/ ۱۹٥.

❹ کشف الاسرار: ٤/ ۱٤۷۷.

کا مقصود نہیں ہوتا اور وہ سودے اور تصرفات اپنی رضا مندی اور اختیار سے کرتا ہے، مگر ان پر مرتب ہونے والے حکم کو نہیں چاہتا اور نہ اس کے وقوع پر رضا مند ہوتا ہے۔ [1]

اور یہ وجوب کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، نہ ادائیگی کی اہلیت کے لیکن مذاق کرنے والے کی نسبت سے بعض احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔

اور اس حوالے سے بات چیت کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ قولی تصرفات جو مذاق سے تعلق رکھتے ہیں تین قسم کے ہیں، اطلاعات، اعتقادات اور ایجادات، اور ہر قسم کا حکم اسی کے ساتھ خاص ہے۔

۱۱۲۔ اطلاعات:

یہ درحقیقت اقرارات ہیں اور مذاق کی وجہ سے یہ باطل ہو جاتے ہیں، اطلاع کا موضوع چاہے، کچھ بھی ہو کیونکہ اقرار کی صحت دی گئی اطلاع پر قائم ہوتی ہے اور اطلاع کے جھوٹ ہونے پر مذاق واضح دلیل ہے، لہٰذا اس کے اقرار کی کوئی حیثیت نہ ہوگی اور جس کسی نے ازراہ مذاق خرید وفروخت کا یا نکاح کا یا طلاق کا اقرار کر لیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ اس کے اقرار پر کوئی چیز لاگو ہوگی، حتی کہ مذاق کرنے والا چاہے اسے جائز ہی قرار دے، کیونکہ اجازت ایسی منعقد ہونے والی چیز کو لاحق ہوتی ہے جو صحت اور بطلان دونوں کا احتمال رکھتی ہو، سو وہ ایسی چیز کو لاحق نہ ہوگی جو کہ اصل میں منعقد ہی نہیں ہوئی، یہ اس طرح ہی ہے جیسے اجازت جھوٹ کو سچ نہیں بنا سکتی۔

۱۱۳۔ اعتقادات:

وہ اقوال جو کہ انسان کے عقیدہ پر دلالت کرتے ہوں، ان کے اثرات کی راہ میں مذاق رکاوٹ نہیں ہوتا، اور یہی وجہ ہے کہ اگر ازراہ مذاق بندہ کلمہ کفر بولے گا تو اسلام سے مرتد ہو جائے گا اور صرف یہی حکم ہوگا چاہے مذاق کرنے والے کا نہ تو مرتد ہونے کا قصد ہو اور نہ اس کا یہ ارادہ ہو کیونکہ مذاق کے طور پر کلمہ کفر کہنے میں اسلام کی توہین ہے اور اسلام کی توہین کفر ہے سو کلمہ کفر کہنے والا نفس مذاق ہی سے مرتد ہو جائے گا، اگرچہ اس کے حکم کا اس نے قصد نہیں کیا تھا، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

---

[1] کشف الاسرار: ٤/ ١٤٧٧.

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ○ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾

(التوبة: ٦٥ ـ ٦٦)

''اگر آپ ان سے پوچھیں تو صاف کہہ دیں گے کہ ہم تو یونہی آپس میں ہنس بول رہے تھے کہہ دیجئے کہ کیا تم اللہ کے ساتھ اور اس کی آیات کے ساتھ اور اس کے رسول کے ساتھ ہنسی کرتے ہو؟ تم بہانے نہ بناؤ یقیناً تم اپنے ایمان کے بعد کفر کر چکے۔''

اور مرتد ہونے پر بہت سے دنیوی احکام مرتب ہوتے ہیں، جن میں سے، میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا ہو جانا اور اس کے علاوہ دیگر احکام جو کہ کتب فقہ میں مفصل طور پر موجود ہیں۔

۱۱۴۔ ایجادات:

اور ان کا مفہوم یہ ہے کہ ان اسباب کو واقع کرنا جن پر وہ شرعی احکام مرتب ہوں جو ان اسباب کے لیے مقرر شدہ ہوں، جیسے تجارت، محنت مزدوری اور تمام معاہدے اور تصرفات، یہ ایجادات دو قسم کی ہیں۔

پہلی قسم: جنہیں مذاق باطل نہیں ٹھہرا سکتا۔ جیسے نکاح اور طلاق اور رجوع، اسکی وجہ آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ''تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا سنجیدگی سے کرنا بھی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق سے کرنا بھی سنجیدگی ہے، نکاح اور طلاق اور رجوع۔'' اور یہ قسم ان تصرفات کو شامل ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے۔

دوسری قسم: وہ ہے جس میں مذاق کی تاثیر سے بطلان اور فساد ہوتا ہے، جیسے تجارت، محنت مزدوری، اور تمام وہ تصرفات فسخ کا احتمال رکھتے ہوں [1] اس تفصیل کی بنا پر جس کا ذکر فقہ کی مختلف کتابوں میں موجود ہے۔

اور بعض فقہاء کا خیال ہے کہ تصرفات کی یہ قسم مذاق کے باوجود درست ہے، اس کو انہوں نے نکاح، طلاق اور رجوع کے مذاق کے باوجود درست ہونے پر قیاس کیا ہے اور جس فقیہ نے دونوں قسموں میں فرق کیا ہے اس نے اس بات سے دلیل لی ہے کہ حدیث نے دلالت کی ہے کہ بعض تصرفات کی سنجیدگی اور مذاق برابر ہے اور بعض کی برابر نہیں ہے اگر تمام

[1] الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۱/ ۳۵.

کا مرتبہ ایک ہوتا تو حدیث صراحت کر دیتی کہ مذاق کرنے والے کے تمام معاہدے اور تصرفات کی سنجیدگی اور مذاق برابر ہے اور عقلی جہت سے یہ ہے کہ نکاح اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور جو اس طرح ہو تو اس میں مذاق کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے اور جب سبب آ گیا تو حکم ثابت ہو گیا اگر چہ اس کا قصد نہیں تھا، جیسا کہ اگر کلمہ کفر کہہ دیا، کیونکہ انسان کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے رب کے ساتھ اور اس کی آیات کے ساتھ مذاق کرے، اور یہ ان مالی تصرفات کے خلاف ہے جو خالص بندوں کا حق ہے، وہ یقیناً مذاق سے فاسد ہو جاتے ہیں اور نہ مذاق کرنے والے کی حکم سے عدم رضا کی وجہ سے ان کا حکم ثابت ہوتا ہے اور اس لیے بھی کہ کبھی انسان دوسرے سے مذاق کر لیتا ہے لہٰذا اس کے حق میں اس کی رضا مندی کے بغیر حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ ❶

چوتھا بیوقوفی:

۱۱۵۔ **تمہید:** لغوی طور پر بیوقوفی کم عقلی کو کہتے ہیں اور فقہاء کی اصطلاح میں بیوقوفی عقل کی موجودگی کے باوجود مال و دولت میں شرعی اور عقل کے تقاضے کے خلاف تصرف کرنے سے عبارت ہے۔ ❷

بیوقوفی خود حاصل کردہ عوارض میں شمار کی گئی ہے کیونکہ بیوقوف اپنے اختیار اور رضا سے عقل کے تقاضے کے خلاف عمل کرتا ہے۔ ❸ اور یہ اہلیت کے منافی نہیں ہے، بیوقوف کامل اہلیت رکھتا ہے اور تمام تکلیفات کا مخاطب ہوتا ہے مگر بیوقوفی بعض احکام میں اثر انداز ہوتی ہے اور یہ اثر بچے سے مال کے منع کرنے سے ظاہر ہوتا ہے جب وہ بیوقوفی کی حالت میں بالغ ہو اور عقلمند بالغ پر بیوقوفی کے سبب پابندی میں ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں مسئلوں کے متعلق اور ان سے تعلق رکھنے والے احکام کے متعلق مختصر بات چیت ضروری ہے پھر عراقی شہری قانون میں بیوقوفی کے متعلق اور اس کے بعد مصری قانون میں بیوقوفی کے متعلق بات ہو گی۔

پہلا مسئلہ، بیوقوفی کی حالت میں بالغ ہونے والے کو مال سپرد کرنا:

۱۱۵۔ ماسوائے ظاہریوں کے باقی فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بچہ اگر بیوقوفی کی حالت

---

❶ اعلام الموقعین: ۳/ ۱۰۹۔ ۱۱۱۔ المدونۃ الکبریٰ: ۲/ ۱۶۱.

❷ شرح المنار: ۹۸۸۔

❸ شرح مرقاۃ الوصول: ۲/ ۴۵۸.

میں بالغ ہوتو اسے اس کا مال واپس نہیں کیا جائے گا، اس کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا﴾ (النساء:٥)

''اور بے عقل لوگوں کو اپنا مال نہ دے دو جس مال کو اللہ تعالیٰ نے تمہاری گزران کے قائم رکھنے کا ذریعہ بنایا ہے۔'' اور مال اس کو صرف اسی صورت واپس کیا جائے گا جب اس سے حسن تدبیر پایا جائے گا، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے: ﴿وَ ابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٦) ''اور یتیموں کو ان کے بالغ ہو جانے تک سدھارتے اور آزماتے رہو، پھر اگر ان میں تم ہوشیاری اور حسن تدبیر پاؤ تو انہیں ان کے مال سونپ دو۔''

اور ظاہریہ کہتے ہیں: جو بھی عقلمندی کے ساتھ بالغ ہوا سے مال واپس کیا جائے، کیونکہ ان کے نزدیک عقلمندی کے ساتھ بالغ ہونا ہی حسن تدبیر ہے، اور عقل کا نہ ہونا ان کے نزدیک بیوقوفی ہے سو جو بھی عقلمندی کے ساتھ بالغ ہوا اس میں حسن تدبیر ثابت ہوگئی اور اسے مال واپس دینا واجب ہے۔ ❶

جہاں تک جمہور کی بات ہے تو ان کے نزدیک عقل کی درستگی اور مال کی حفاظت پر قدرت حسن تدبیر ہے ❷ ہر عقلمند حسن تدبیر والا نہیں ہے اگرچہ ہر حسن تدبیر والا عقلمند ہے۔

اور جعفریہ کے نزدیک: حسن تدبیر والا وہ ہے جو کہ بالغ ہو، عقلمند ہو اپنے مال کی اصلاح کرنے والا ہو اور اپنے دین میں مستقیم ہو۔ ❸ لہٰذا فقط حفظ مال کی قدرت پر حسن تدبیر ثابت نہ ہوگی بلکہ اس کے ساتھ ساتھ دین میں استقامت بھی ضروری ہے، مگر اس کی شرط نہیں لگائی جائے گی۔ ❹

۱۲ا۔ رشد سے مقصود:

کیا حسن تدبیر سے مقصود اس کی حقیقت ہے یا وہ اس کے قابل گمان ہونے کا محل ہے؟ فقہاء کے دو قول ہیں۔

---

❶ المحلى لابن حزم: ٨/ ٢٨٦۔ ٢٨٧.

❷ التلويح: ٢/ ١٩١.

❸ الخلاف، للطوسي: ٢/ ١٢١.

❹ منهاج الصالحين [illegible]

پہلا قول: رشد سے مراد اس کی حقیقت ہے، لہٰذا اس کا پایا جانا اور پتہ چلنا ضروری ہے، اس لیے بلوغت کی متعین عمر یا اس کے علاوہ کسی چیز کا اس کے قائم مقام بنانا صحیح نہ ہوگا، اور اس قول کی بنا پر تب تک بچے کو مال واپس نہیں کیا جائے گا، جب تک اس کی حسن تدبیر ثابت نہ ہو جائے، چاہے وہ جتنی عمر کو بھی پہنچ جائے حتیٰ کہ وہ بوڑھا ہی ہو جائے اور یہ قول شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، جعفریہ اور ابوحنیفہ کے صاحبین ابو یوسف اور محمد سمیت جمہور کا ہے۔ ❶

اور اس قول کی دلیل: پہلی بات یہ ہے کہ بلوغت کے بعد مال کا واپس کرنا حسن تدبیر کے پائے جانے پر معلق ہے، سو جب تک وہ نہیں پایا جاتا اور ثابت نہیں ہوتا بالغ کو مال واپس کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ شرط کے پائے جانے سے قبل شرط کا مشروط معدوم ہوتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بیوقوفی مال کے منع کرنے کے حکم میں جنون اور عقلی خلل کے مرتبہ پر ہے، اور یہ دونوں اسے مال واپس کرنے سے روکتے ہیں، چاہے وہ پچیس سال کو پہنچ جائے یا اس سے بھی تجاوز کر جائے جیسا کہ وہ دونوں اس سے قبل روکتے ہیں، تو بیوقوفی بھی انہی کی طرح ہے۔ ❷

دوسرا قول: ابوحنیفہ کا ہے، ان کے نزدیک پچیس سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے تک رشد (حسن تدبیر) سے مراد اس کی حقیقت ہے اور اس کے بعد کی عمر اس کے قابل گمان ہونے کا محل ہے، لہٰذا جو عقلمندی کے ساتھ بالغ ہو اور اس کی رشد ثابت ہو جائے تو اس کو مال واپس کر دیا جائے اگرچہ وہ پچیس سال کو نہ پہنچا ہو، اور اگر وہ بغیر رُشد کے بالغ ہو یا اس میں رشد کا علم نہ ہو سکے تو اس کے پچیس سال کو پہنچنے تک کا انتظار کیا جائے اور اس وقت ہی اس کے لیے رشد کا علم ہو جائے یا نہ ہو سکے، کیونکہ یہ عمر کا وہ مقام ہے جس میں رشد کی موجودگی قابل گمان ٹھہرتی ہے، جبکہ اس مقام پر اس کا نہ ہونا نادر ہے اور احکام کی بنیاد غالب پر ہے نہ کہ نادر پر۔ ❸

اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بہت ساری دلیلیں پیش کی ہیں جن میں سے:

أ۔ بغیر رشد کے بالغ ہونے والے سے مال روکنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ چونکہ بیوقوفی احوال بلوغت کے شروع ہی میں ختم نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کے لیے ایک لمبا زمانہ چاہیے، اس

---

❶ المغني: ٤/ ٤٥٧۔ الطوسي: ٢/ ١٢١۔ محسن حكيم: ٢/ ١١٣.

❷ کشف الاسرار: ٤/ ١٤٩٠۔ اور اس جگہ پر پچیس سال کی عمر کا ذکر ہم نے صرف اس لیے کیا ہے کہ ابوحنیفہ اس عمر میں مال واپس کرنے کا کہتے ہیں اگرچہ اس میں رشد محسوس نہ بھی ہو۔

❸ التلويح على التوضيح: ٢/ ١٩١١۔ احكام القرآن للجصاص: ١/ ٤٩٠.

طرح جب وہ پچیسویں سال کو پہنچے گا تو تجربہ کے ذریعہ سے ضرور رشد حاصل کرے گا، کیونکہ تجربات عقلوں کو کشادہ کرتے ہیں، ذہنوں کو تیز کرتے ہیں اور انسان کو بصیرت دیتے ہیں اور اس حاصل کردہ رشد کی وجہ سے مال کی واپسی کی شرط پوری ہو جاتی ہے، کیونکہ آیت میں لفظ رشد جو کہ بالغ کو مال کی واپسی کی شرط ہے نکرہ (یعنی عام) ہے لہٰذا وہ کم سے کم رشد کو بھی شامل ہے۔

ب۔ غیر رشد بالغ عاقل سے مال روکنا یا تو تادیب کی وجہ سے ہوگا، یا فضول خرچی کے حرام فعل پر سزا کی وجہ سے ہوگا اور یا وہ ایسا حکم ہے جو نص سے ثابت ہو اور غیر معقول المعنی (عقل میں نہ آنے والا) ہوگا، پھر اگر روکنے کی وجہ تادیب ہے تو وہ صرف تب ہی اچھی ہوتی ہے جب اس کے نفع مند ہونے کی امید ہو، مگر جب یہ امید منقطع ہوگئی، اس طرح سے کہ وہ پچیس سال کی عمر کو پہنچ گیا اور اس کے اندر رشد محسوس نہ ہوسکی تو اس سے اس کے مال کو مسلسل روک کر رکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے کیونکہ جب اس سے کوئی فائدہ نہ ہو تو یہ بے مقصد ہوگا۔

اور اگر اس کا روکنا سزا کی وجہ سے ہے تو سزا شبہے کی موجودگی میں ساقط ہو جاتی ہے اور اس جگہ شبہ قائم ہے کیونکہ جب انسان اتنی عمر کو پہنچ جائے تو اس میں تھوڑی بہت عقل موجود ہوتی ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، لہٰذا اس حالت میں مال واپس لوٹانا لازم ہوگا کیونکہ جب رکاوٹ ختم ہوگئی تو روکی گئی چیز واپس ہوگی۔

اور اگر روکنا غیر معقول المعنی نص سے ثابت ہو تو بھی یہ رکاوٹ ساقط ہے کیونکہ مال واپس کرنے کے لیے شرط کسی بھی مقدار میں رشد کا حاصل ہو جانا ہے اور وہ پچیس سال کو پہنچنے سے حاصل ہو چکی ہے جیسا کہ ہم پہلے فقرے میں ذکر کر چکے ہیں۔ [1]

۱۱۷۔ راجح قول:

باوجودیکہ ہم ابوحنیفہ کی ادلہ کی قوت کو تسلیم کرتے ہیں، مگر آیت کا ظاہر ان کی تائید نہیں کرتا، کیونکہ مال کی واپسی رشد کے محسوس کرنے پر معلق ہے نہ کہ عمر کی کسی معین مدت کو پہنچنے پر، حتیٰ کہ اگر عمر کو رشد کا قائم مقام بنانا جائز ہو بھی جائے تو بھی اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ انہوں نے پچیس سال سے زیادہ یا کم عمر مقرر کیوں نہیں کی؟ اور اس بنا پر ہم جس کی جانب مائل ہیں وہ جمہور کا قول ہے۔

---

[1] اصول البزدوی و کشف الاسرار: ٤/ ١٤٩٠۔ ١٤٩١.

دوسرا مسئلہ، بیوقوف پر پابندی لگانا:

۱۱۸۔ بیوقوفی کے بارے میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ پابندی لگانے کا صحیح سبب ہوسکتی ہے یا کہ نہیں، خواہ وہ بیوقوفی اصلی ہو (شروع سے ہو) اس طرح سے کہ وہ بیوقوفی کی حالت میں بالغ ہوا ہو، یا وہ طاری ہو اس طرح سے کہ وہ عقلمندی اور رشد کی حالت میں بالغ ہوا ہو اور پھر وہ اس پر طاری ہوئی ہو، اور یہ ممکن ہے کہ ان کے اختلاف کو دو قول قرار دیا جائے۔

پہلا قول: یہ جمہور کا ہے جن میں شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ اور جعفریہ ہیں اور یہی قول ابوحنیفہ کے صاحبین ابو یوسف اور محمد کا ہے۔ ان تمام کے نزدیک بیوقوف پر پابندی لگائی جائے گی کیونکہ بیوقوفی پابندی کا سبب ہے لہٰذا جب یہ پایا جائے گا تو پابندی لگانا واجب ہوگا۔ ❶

دوسرا قول: بیوقوفی کے سبب سے پابندی لگانا منع ہے اور یہ قول ابوحنیفہ اور ظاہریہ کا ہے۔ ❷

۱۱۹۔ جمہور کی ادلہ:

بیوقوف پر پابندی لگانے کی جمہور نے کئی دلیلیں پیش کی جن میں سے۔ ❸

أ۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا اَوْ ضَعِيْفًا اَوْ لَا يَسْتَطِيْعُ اَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة: ٢٨٢) یعنی جس شخص کے ذمہ حق ہے وہ اگر بیوقوف ہو یا کمزور ہو یا لکھوانے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس کا ولی لکھوا دے۔" یہ آیت بیوقوف پر ولایت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا تصور اس پر پابندی لگنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔

ب۔ ایک اثر میں آیا ہے کہ امام علی نے خلیفہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے طلب کیا کہ وہ عبداللہ بن جعفر پر ان کی فضول خرچی کی وجہ سے پابندی لگا دیں اور اگر بیوقوف پر پابندی لگانا

---

❶ المغنی لابن قدامه الحنبلی: ٤/ ٤٥٨۔ اصول البزدوی وشرحه: ٤/ ١٤٩٢۔ الطوسی: ٢/ ٢٢.

❷ احکام القرآن للجصاص: ١/ ٤٨٩۔ المحلی: ٨/ ٢٧٨ ومابعدها. التلویح: ٢/ ١٩٢. اور اس جگہ یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ ابوحنیفہ نے اگرچہ بیوقوفی کی حالت میں بالغ ہونے والے کو پچیس سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے تک مال واپس دینے سے منع کیا ہے، مگر وہ اس پابندی لگانے کے قائل نہیں ہیں، لہٰذا اس کے اپنے مال میں تصرفات نافذ ہوں گے۔ ❸ المغنی: ٤/ ٤٥٨۔ الجصاص: ١/ ٤٧ ومابعدها. وکشف الاسرار: ٤/ ١٤٩١ ومابعدها، الطوسی: ٢/ ١٢٢۔ ١٢٣.

جائز نہ ہوتا تو امام علی اس کا مطالبہ نہ کرتے۔

ج۔ بچے کی فضول خرچی کرنے کا احتمال اس پر پابندی لگانے کی وجہ کو ثابت کرتا ہے اور یہ وجہ بیوقوف میں بھی موجود ہے، تو اس پر پابندی لگانا لازم تھا جیسا کہ وہ بچے کی مناسبت سے ہے۔

د۔ بیوقوف اپنے مال میں اچھا تصرف نہیں کرسکتا، تو وہ اس شخص کا محتاج ہے جو اس کی دیکھ بھال کرے اور اس کے لیے اس کے مال کو محفوظ رکھے، اور یہ نتیجہ اس پر پابندی لگانے ہی سے برآمد ہوسکتا ہے، جیسا کہ یہی حکم بچے میں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ بیوقوف اپنے مال کی فضول خرچی کی وجہ سے نافرمان ہے لہٰذا وہ اپنی دیکھ بھال کا حق نہیں رکھتا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ نافرمانی نافرمان کو اس کی دیکھ بھال اور مصلحت کی رعایت کا حقدار ہونے سے محروم نہیں کرتی، کیا یہ بات قابل غور نہیں ہے کہ قتل عمد کرنے والے کو اس کا جرم اس کی دیکھ بھال کا حقدار ہونے سے محروم نہیں کرتا، اس دلیل کی بنا پر کہ اس کو معاف کرنا جائز ہے لہٰذا بیوقوف اپنے رعایت کیے جانے اور اپنی مصلحت کے قابل لحاظ ہونے کا زیادہ حقدار ہے۔

ھ۔ بیوقوف پر پابندی لگانا معاشرے سے نقصان کو دور ہٹانا ہے، اس لیے کہ پابندی لگانے سے اس کا مال محفوظ ہو جاتا ہے اور وہ دوسروں پر بوجھ نہیں بنتا اور نہ بیت المال کو اس کا خرچ اٹھانا پڑتا ہے اور جہاں معاشرے سے نقصان کو دور کرنے کے لیے انسان پر پابندی لگانا یقیناً واجبی حکم ہے اور اس کی وجہ سے بے حیا مفتی اور جاہل طبیب پر پابندی لگائی جاتی ہے تو اسی طرح معاشرے کو نقصان سے بچانے کی خاطر بیوقوف پر پابندی لگائی جائے گی۔

۱۲۰۔ ابوحنیفہ کی ادلہ:

ابوحنیفہ نے کئی دلیلیں پیش کی ہیں جن میں سے:

ا۔ خطاب یقیناً بیوقوف سے بھی ہے، اس لیے کہ خطاب اہلیت کی بنا پر ہے، اور اہلیت عقلمندی کے ساتھ بالغ ہونا ہے اور بیوقوفی نہ اس کی عقل میں نقص کو واجب کرتی ہے اور نہ اس کی تمیز میں اور اس بنا پر وہ حقوق شرع کے خطاب کی حالت میں باقی ہے اور اس کے طلاق اور نکاح جیسے قولی تصرفات صحیح ہوں گے۔ اور لوگوں کے قرضوں میں اس کو قید کیا جائے گا اور وہ اپنے جرائم کی سزا پائے گا، اور عقوبتوں کے اسباب کا اقرار کرنے پر اس کا مواخذہ ہوگا، تو اگر

بیوقوفی بلوغت کے بعد اس کی دیکھ بھال کو واجب قرار دینے اور اس پر پابندی لگانے میں معتبر ہوتی تو یہ ضرور بہتر ہوتا کہ اس کے عقوبتوں کے اسباب کا اقرار کرنے پر پابندی لگائی جائے کیونکہ جان کا نقصان مال کے نقصان سے کہیں بڑھ کر ہے۔

۲۔ انسان کے عقلمندی کے ساتھ بالغ ہونے پر اس کی اہلیت اور شخصیت یقیناً کامل ہو جاتی ہے اور اس حالت میں اس پر پابندی لگانا یہ اس کی کرامت و انسانیت کو رائیگاں بنانا ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ پابندی اس کی مصلحت کے لیے ہے تو جواب یہ ہے کہ اس کی آدمیت کو رائیگاں کرنے اور اسے جانوروں کے ساتھ ملا دینے کا نقصان اس پر یقیناً زیادہ شدید ہے مال کو ضائع کرنے کے نقصان سے اور شرعی قاعدہ تقاضا کرتا ہے کہ سخت نقصان سے بچنے کے لیے ہلکا نقصان اٹھالینا چاہیے، تو اس کی مصلحت پابندی نہ لگانے میں تھی۔

۳۔ حدیث میں آتا ہے کہ ایک آدمی کو خرید و فروخت میں دھوکہ دیا جاتا تھا، تو اس کے گھر والے اس کو رسول اللہ ﷺ کے پاس آپ سے پابندی لگوانے کے لیے لے کر آئے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس پر پابندی نہیں لگائی اور آپ نے اس کو صرف یہ حکم دیا کہ وہ خرید و فروخت میں اپنے لیے اختیار کی شرط لگا لیا کرے اگر پابندی لگانا جائز ہوتا تو آپ ضرور اس پر پابندی لگاتے۔

۴۔ جہاں تک ان کا آیت سے حجت لینا ہے ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا﴾ یعنی (جس شخص کے ذمہ حق ہے وہ اگر بیوقوف ہو......) آخر تک، تو اس میں ان کے لیے حجت نہیں ہے کیونکہ یہاں پر ولی سے مراد حق کا ولی ہے نہ کہ بیوقوف کا ولی۔

۵۔ اور جہاں تک امام علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی عبداللہ بن جعفر پر پابندی طلب کرنے سے حجت لینا ہے تو اس میں بھی ان کے لیے دلیل نہیں ہے، کیونکہ ان کی طلب خوف دلانے پر محمول ہوگی نہ کہ لازمی قرار دلوانے پر، یا وہ اس بات پر محمول ہوگی کہ عبداللہ بن جعفر سے مال کی روک طلب کرنا ان کی عمر پچیس سال سے کم ہونے کی بنا پر تھی۔

۶۔ فضول خرچی نافرمانی ہے، اور نافرمانی رُو رعایت کا سبب نہیں ہوسکتی اور بیوقوفی پر پابندی رُو رعایت ہے لہٰذا وہ لازم نہ ہوگی اور یہ نہ کہا جائے کہ نافرمانی رعایت کے حق سے

نافرمان کے اخراج کو واجب نہیں کرتی اور قتل عمد کرنے والے کی معافی سے استدلال کیا جائے کیونکہ پابندی کے قائلین بیوقوف پر اس کو واجب قرار دیتے ہیں جبکہ قاتل کی معافی جائز ہے نہ کہ واجب۔

۷۔ جہاں تک معاشرے کو نقصان سے بچانے کی خاطر بیوقوف پر پابندی لگانے کا قول ہے تو یہ بھی نا قابل قبول ہے کیونکہ بیوقوف خالص اپنے مال میں تصرف کرتا ہے اور اس کے مال میں کسی کا حق نہیں کہ اس مزعومہ حق کی وجہ سے اسے اس میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے۔

۱۲۱۔ راجح قول:

جس کی جانب ہم مائل ہیں وہ بیوقوف پر پابندی کا قول ہے کیونکہ نصوص کے ظواہر اسی کی تائید کرتے ہیں، اور جیسا کہ پابندی میں مال کی حفاظت اور معاشرے کو نقصان سے بچانے میں یقیناً خود بیوقوف کی مصلحت ہے اور یہ نہ کہا جائے کہ اس کا تصرف یقیناً خالص اپنے مال میں ہے اور معاشرے کا اس میں کوئی حق نہیں ہے، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں انسان کا خالص اپنے مال میں تصرف کرنا دوسرے کو نقصان نہ دینے کے ساتھ مقید ہوگا کیا ایسا نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں آٹا پیسنے کی چکی نصب کرے گا تو اسے ہمسایوں کو نقصان ہونے کی وجہ سے منع کیا جائے گا، تو اسی طرح بیوقوف کو اس کے مال میں تصرف کرنے سے منع کیا جائے گا تاکہ اس کا مال فنا نہ ہو وگرنہ وہ معاشرے اور بیت المال پر بوجھ بنے گا اور اس سے معاشرے کو نقصان ہوگا، لہٰذا اس پر پابندی کے ذریعہ معاشرے کو بچانا واجب ہوگا۔

تیسرا مسئلہ

بیوقوف پر پابندی کا اطلاق کب سے ہوگا؟

۱۲۲۔بعض فقہاء جن میں امام محمد بھی ہیں، اس جانب گئے ہیں کہ نفس بیوقوفی سے ہی وہ پابندی شدہ قرار دیا جائے گا۔ قاضی کی طرف سے اس پر پابندی کا حکم لگانے کی حاجت نہ ہوگی اور ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوقوفی یقیناً پابندی کی علت ہے اور علت جب بھی موجود ہو تو معلول یعنی پابندی موجود ہوگی اور جب علت نہ ہوگی تو معلول یعنی پابندی نہ ہوگی، جیسا کہ یہی حال جنون اور عقلی خلل اور بچپن کا ہے۔

اور بعض دیگر فقہاء جن میں امام ابو یوسف بھی ہیں، اس جانب گئے ہیں کہ بیوقوف تب تک پابند قرار نہیں پائے گا جب تک قاضی اس پر پابندی نہیں لگاتا، اور اس قول کی دلیل یہ ہے کہ پابندی کی بنیاد پابند قرار پانے والے کی مصلحت ہے، اور وہ اس کے مال کی حفاظت کی خاطر اس پر پابندی لگانے اور اس کے قول کے بے کار نہ ہو جانے کی خاطر اس پر پابندی کے ترک کرنے کے درمیان گھومتی ہے اور دو جانبوں کے حامل امور میں ترجیح صرف قاضی کو ہوتی ہے اور کسی کو نہیں۔

اور مزید یہ کہ بیوقوفی غیر محسوس چیز ہے۔ اور تصرفات میں صرف خسارے کو اس کی دلیل بنایا جا سکتا ہے، اور یہ خسارہ کبھی کبھی ایسا دھوکہ ہوتا ہے کہ جسے صرف قاضی کے فیصلے سے ہی ثابت کیا جا سکتا ہے، اور یہ بھی ہے کہ بیوقوف پر پابندی میں فقہاء کا اختلاف ہے لہٰذا قاضی کے فیصلے کے بغیر وہ ثابت نہیں ہو سکتی جیسا کہ قرض کی وجہ سے لگنے والی پابندی ہے اور جیسا کہ پابندی عدالت ہی کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہے تو اسی طرح اس کا ازالہ بھی بذریعہ عدالت ہی ہوگا۔

دونوں قولوں کے مابین اختلاف کا ثمرہ:

بیوقوف پر قاضی کی جانب سے پابندی سے پہلے کے تصرفات ابو یوسف اور ان کے موافقین کی رائے میں درست اور نافذ ہوں گے اور محمد اور ان کے موافقین کی رائے میں روک دیئے جائیں گے، یعنی وہ تصرفات گویا کہ ایسے بیوقوف سے سرزد ہوئے جس پر قاضی کی طرف

سے پابندی تھی۔

اور جس قول کی ترجیح کی طرف ہم مائل ہیں:

وہ قول یہ ہے کہ پابندی کا اطلاق صرف قاضی کے حکم سے ہوگا، اور اس کا خاتمہ بھی اسی طرح سے ہوگا، اس کی وجہ وہ ادلہ ہیں جو کہ اس قول کے قائلین نے پیش کی ہیں اور عراق کے شہری قانون نے اسی کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

چوتھا مسئلہ: پابند شدہ بیوقوف کے تصرفات کا حکم

۱۲۳۔ پابندی کے بعد بیوقوف کا ان تصرفات میں جو کہ فسخ کے قابل ہوں جیسے خرید و فروخت اور اجرت دے دینا ان میں اس کا حکم تمیز والے بچے کا ہوگا، اور وہ اجازت پر موقوف ہوں گے بشرطیکہ وہ نفع ونقصان کے درمیان گھومتے گھماتے ہوں، پھر ان میں سے جو صرف نقصان دہ ہیں، ان کا وقوع باطل ہے جیسے ہبہ اور ان میں سے جو صرف نفع مند ہیں وہ درست اور نافذ ہوں گے اور استحسان کے طور پر اس کے لیے عطیہ کی وصیت کرنا جائز ہے اگرچہ وہ عطیات دینے والوں میں سے نہیں ہے۔ جہاں تک اس کے وہ تصرفات ہیں جو فسخ کو قبول نہیں کرتے جیسے نکاح اور طلاق ہے، تو اس سے ان کا وقوع درست اور نافذ ہوگا، برخلاف تمیز والے بچے کی نسبت کے حکم کے۔

پانچواں مسئلہ: بیوقوفی کے بارے میں عراقی شہری قانون

۱۲۴۔ عراقی شہری قانون نے ابو یوسف اور ان کے موافقین کی رائے کو اختیار کیا ہے اور بیوقوف پر حکم امتناعی کی وجہ اس کی ذات کو نہیں ٹھہرایا بلکہ مختص عدالت سے پابندی کا حکم ضروری ہے۔ [1] اور اسی طرح اس سے پابندی کے خاتمہ کے لیے بھی عدالت کا حکم ضروری ہے۔ [2]

پھر جب بیوقوف پر پابندی کا اطلاق ہو جائے تو مالی معاملات میں اس کا حکم تمیز والے بچے کا ہوگا، جہاں تک پابندی سے پہلے ہے تو اس کا حکم بالغ عاقل رشد والے کا ہے، سوائے اس کے کہ پابندی سے قبل اس سے دھوکہ دہی کے اور دیگر کی موافقت کے ذریعہ سے تصرف سرزد ہو جائے۔ [3] اور یہ مخصوص کردہ بات اچھی ہے جو کہ پابندی کے مقصد اور شریعت کے

[1] المادة:٩٥ من القانون المدني العراقي. [2] المادة:١٠٠ الفقرة الثالثة. [3] المادة:١٠٠ الفقرة الاولى

عام اصولوں کے عین مطابق ہے اور پابند کردہ بیوقوف اگرچہ عطیات دینے والوں میں سے نہیں ہے مگر اسے اپنے مال کے تہائی حصہ کی وصیت کی قانون نے اجازت دی ہے۔ ❶ اور فقہ کی رو سے یہی بات مقرر ہے اور اس کی حکمت واضح ہے کیونکہ وصیت سے کوئی نقصان بیوقوف پر اس کی زندگی میں نہیں ہے، کیونکہ یہ تصرف ترکہ میں ہے اور جس سے اس کا تعلق ہے وہ موت کے بعد ہے۔

اور بیوقوف کا نکاح پابندی سے پہلے اور اس کے بعد صحیح اور نافذ ہوگا کیونکہ عراق کے ذاتی احوال (پرسنل لا) کے قانون رقم ۱۸۸ سال ۱۹۰۹ء میں شادی کی اہلیت کے لیے عقل اور بلوغت کی شرط لگائی گئی ہے۔ ❷ اور بلاشک بیوقوف عاقل اور بالغ ہوتا ہے اور فقہی طور پر یہی مقرر ہے اور اس کی طلاق بھی اسی طرح ہی ہے اور وہ صحیح اور نافذ ہوگی، کیونکہ عراقی شخصی احوال کے قانون کی دفعہ نمبر ۳۴ میں ان افراد کو شمار کیا ہے جن کی طلاق واقع ہوگی اور ان میں بیوقوف کو ذکر نہیں کیا اور فقہی طور پر یہی مقرر ہے۔

چھٹا مسئلہ: بیوقوف کے بارے میں مصری شہری قانون

۱۲۵۔ بیوقوف پر پابندی عدالت کے حکم سے لگے گی اور اس پر سے پابندی کا خاتمہ بھی اسی کے حکم سے ہوگا۔ ❸

جہاں تک بیوقوف کے تصرفات ہیں تو ان کا حکم مندرجہ ذیل ہے:

جب بیوقوف سے صادر ہونے والا تصرف پابندی کا حکم جاری ہونے کے بعد کا ہو تو اس تصرف پر وہی احکام نافذ ہوں گے جو احکام تمیز والے بچے کے تصرفات پر نافذ ہوتے ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے:

اس کے نرا نفع دینے والے نافع تصرفات کا اس سے وقوع صحیح اور درست ہوگا اور اس کے نرا نقصان دینے والے تصرفات باطل ہوں گے اور جہاں تک اس کے نفع ونقصان کے درمیان گھومنے والے تصرفات ہیں تو وہ اس حکم کی وجہ سے باطل قرار دیئے جانے کے قابل ہوں گے

---

❶ المادة: ١٠ الفقرة الثانية. ❷ المادة السابعة الفقرة الاولى.

❸ المادة: ٦٥ من قانون الولاية على المال: رقم: ١١٩ لسنة:١٩٥٢.

جس حکم کے صادر ہونے کی بنیاد نگران کی طلب ہو یا پابندی کے خاتمہ کے بعد بیوقوف کی طلب ہو۔

مگر جب تصرف بیوقوف سے قبل از پابندی صادر ہوا تو وہ باطل یا ابطال کے قابل نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ اس کا وقوع باہمی معاہدے کے دوسرے فریق کی نفع اندوزی کے نتیجہ میں ہو، یا اس کو اس سے فائدہ ہو رہا ہو، یا وہ اس کے وقوع کے لیے ایسے بیوقوف سے اتفاق کر لے جس بیوقوف پر پابندی متوقع ہو اور اگر ان میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوئی تو اس کے تصرفات صحیح ہوں گے۔ ❶ اور مصری قانون نے وصیت اور وقف کو اس حکم سے الگ کر دیا ہے اور ان دونوں صورتوں کو تصرف میں لانا صحیح قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ عدالت اس کی اجازت دے دے۔ ❷ جیسے کہ قانون نے انتظامی امور کو اس صورت میں (مذکورہ حکم سے) الگ کر دیا ہے کہ جب اس کا سرپرست اسے مال واپس سپرد کر دینے کی اجازت دے دے تاکہ وہ انتظام کر سکے اور جب قانون کے مطابق اجازت صادر ہو جائے۔ ❸ اور اس حالت میں اس پر وہی احکام جاری ہوں گے جو کہ کم عمر حامل اجازت پر جاری ہوتے ہیں۔ ❹

---

❶ المادة ١١٥ من القانون المدنی المصری.

❷ المادة الخامسة من قانون الوصية والمادة:١١٦ الفقرة الاولى من القانون المدنی المصری

❸ المادة ١١٦ الفقرة الثانية من القانون المدنی المصری.

❹ المادة ٦٨ من قانون الولاية على المال.

۵۔ نشہ

۱۲۶۔ تمہید:

نشہ: یہ ہے کہ شراب اور جو بھی شراب کے ضمن میں آتا ہے اس کے تناول سے اس قدر عقل زائل ہو جائے کہ نشہ باز کو افاقہ کے بعد وہ کچھ معلوم نہ ہو سکے جو نشہ کی حالت میں یقیناً اس سے صادر ہوا تھا۔ ❶ تو نشہ عقل کو بے کار کرتا ہے اور اسے تمیز سے روکتا ہے اور اس وجہ سے مناسب تھا کہ اس کی موجودگی میں ادائیگی کی اہلیت معدوم ہو جاتی اور نشہ باز سے تکلیف ساقط ہو جاتی اور اپنے نشہ کی حالت میں کسی چیز کا وہ مخاطب نہ ہوتا۔ لیکن فقہاء نے نشہ کے تمام حالات میں یہ بات نہیں کہی، بلکہ انہوں نے اس کو اس کی صرف اس حالت تک محدود کیا ہے جب نشہ جائز طریقہ سے ہو مگر جب وہ حرام طریقہ سے ہو تو انہوں نے اس کو مکلف ٹھہرایا ہے اور جو کچھ اس سے صادر ہوگا اس پر اس کو قابل گرفت قرار دیا ہے، اگرچہ اس میں تفصیل ہے اور ان کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت ہمارے مباح طریقہ سے نشہ کا حکم بیان کرنے کے بعد کی بات سے ہوگی۔

۱۲۷۔ پہلی بات مباح طریقہ سے نشہ:

اور مباح طریقہ سے نشہ یہ ہوگا کہ جب بندہ اضطراری حالت میں یا زبردستی کی حالت میں یا اس کے نشہ آور ہونے کا علم نہ ہونے کی حالت میں نشہ پی لے یا اس نے دوا پی تو دوا نے اس کو نشہ کر دیا اور انہی کی ہم مثل۔

اور اس طریقہ سے نشہ والے کا حکم وہی ہے جو بیہوش شدہ شخص کا ہے، لہٰذا وہ نشہ کی اپنی اس حالت میں اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے کسی چیز کی ادائیگی کا مکلف نہ ہوگا اور اس کے ہوش میں آنے پر اس کے ذمہ صرف قضا ہوگی وہ بھی اس شرط پر کہ قضا میں اس پر کوئی حرج نہ ہو، جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کی مدہوشی لمبی نہ ہو، جیسا کہ یہی حکم بیہوشی میں ہے اور اس کی بات چیت ناقابل صحت ہوگی، سو اس کے قولی تصرفات پر کسی قسم کا اثر مرتب نہ ہوگا۔

---

❶ اور نشہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ نشہ ایک ایسا وصف ہے کہ جس سے تب عقل زائل ہو جاتی ہو جب اس کو زائل کرنے والے اسباب کو اختیار کیا جائے۔ کشف الاسرار: ٤/ ١٤٨٢.

جہاں تک اس کے فعلی تصرفات ہیں تو ان میں سے جو تصرف بندوں کے مالی حقوق سے متعلق ہے اس کے آثار مرتب ہوں گے، لہٰذا تلف کردہ چیز خواہ جان ہو یا مال جرمانہ کے ذریعہ اس پر نشہ باز کا مؤاخذہ ہوگا کیونکہ جان اور اموال معصوم ہیں لہٰذا عذر خواہ کیسا ہی ہو اس کی وجہ سے نہ یہ رائیگاں قرار دیئے جا سکتے ہیں اور نہ ہی ان کی عصمت کو ساقط کیا جا سکتا ہے۔

اور اپنے افعال اور جرائم کی وجہ سے جسمانی طور پر مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جسمانی سزا کی بنیاد عقل وتمیز ہے اور نشہ میں مدہوش شخص کی عقل غائب اور تمیز ناپید ہے۔

۱۲۸۔ دوسری بات حرام طریقہ سے نشہ:

اور اس جگہ فقہاء نے نشہ باز کے حکم اور اس کے تصرفات کی اہمیت کی انتہاء میں اختلاف کیا ہے اور ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ عقل کا خاتمہ حرام طریقہ سے ہوا ہے اور اس اساس کی بنیاد پر اس کے تصرفات کے حکم میں ان کے اقوال مختلف ہوئے ہیں، جن کا مختصر بیان اس طرح سے ممکن ہے جیسے ذیل میں درج ہے۔ [1]

أ: اس بارے میں جو خاص اس کے قولی تصرفات سے تعلق رکھتا ہے:

ا۔ بعض فقہاء کا مذہب ہے کہ نشہ میں مدہوش کی بات بے کار ہے، لہٰذا اس کے اقوال کی کوئی حیثیت نہیں اور کوئی شرعی اثر ان پر مرتب نہ ہوگا لہٰذا نہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور نہ خرید وفروخت اور نہ کوئی معاہدہ اور یہ مذہب ظاہریہ اور جعفریہ اور عثمان بتی اور لیث کا ہے اور احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے مروی روایات میں سے ایک روایت یہی ہے اور اسی پر وہ برقرار رہے جیسا کہ ابن قیم رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے اور حنفیہ میں سے طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

۲۔ اس کے اقوال معتبر اور قابل حیثیت ہوں گے اور ان کے شرعی آثار ان پر مرتب ہوں گے اور یہ مذہب حنفیہ اور شافعیہ اور مالکیہ کا ہے، اگرچہ بعض تصرفات میں تفصیل ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اس کے وہ اقوال صحت پر مبنی ہوں گے جو ترک دین اور رجوع کا احتمال رکھنے والی چیز کا اقرار کرنے کے علاوہ ہیں اور مالکیہ کے نزدیک وہ صحت پر مبنی ہیں سوائے ان کے جو

---

[1] زاد المعاد: ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳۔ اعلام الموقعین: ٤/ ٤٠، ٤٢۔ المغنی: ۷/ ۱۱۳، ۱۲٤۔ الام للشافعی والمهذب للشیرازی: ۲/ ۸۲۔ المحلی: ۱/ ۲۰۹، ۲۱۱۔ الخلاف للطوسی: ۲/ ٤٥٤۔ المختصر فی فقه الجعفریة: ۲۲۱۔ مختصر الطحاوی: ۲۸۰۔

اقرار اور عقود ہوں، مگر تمام کے تمام اس کی طلاق کے واقع ہونے پر متفق ہیں۔

ب: اس بارے میں جو خاص اس کے افعال سے تعلق رکھتا ہے:

اس میں اختلاف نہیں کہ اس کے جو افعال بندوں کے حقوق سے متعلق ہیں ان پر اس کا مالی طور پر مؤاخذہ کیا جائے گا۔ جب اس سے جان یا مال کا نقصان ہوگا تو جو اس نے نقصان کیا ہوگا اس کا جرمانہ دے گا، جہاں تک جسمانی مؤاخذہ یعنی جسمانی سزا ہے اس کے ان افعال پر جو کہ جرم ہوں، تو جمہور اس پر ہیں کہ اس کا جسمانی مؤاخذہ کیا جائے گا چنانچہ تب وہ قتل کیا جائے گا جب اس نے قتل کیا اور تب اس پر حد قائم ہوگی جب اس نے زنا کیا اور اسی طرح دیگر بھی اور اہل ظاہر اور عثمان بتی کہتے ہیں کہ وہ اپنے افعال کی جسمانی طور پر سزا نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی اس پر سوائے شراب کی حد کے کوئی اور حد قائم ہوگی۔

۱۲۹۔ ادلہ:

پہلے نمبر پر: ذیل میں وہ ادلہ درج ہیں جن سے اس کے اقوال کا اعتبار نہ کرنے کے اور اس کو جسمانی طور پر سزا نہ دینے کے قائلین نے استدلال کیا ہے۔

أ: وہ جو کچھ کہتا ہے یقیناً وہ اسے نہیں جانتا، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: ٤٣)

یعنی ''اے ایمان والو! جب تم نشہ میں مست ہو تو نماز کے قریب بھی نہ جاؤ جب تک کہ اپنی بات کو سمجھنے لگو۔''

لہٰذا نشہ میں مدہوش جو کچھ کہتا ہے وہ اسے معلوم نہیں ہے اور جسے اپنا کہا ہوا معلوم ہی نہیں اس کو اس کے اقوال کا مورد الزام ٹھہرانا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی احکام میں سے کسی چیز کا (مورد الزام ٹھہرانا جائز ہے) نہ طلاق کا اور نہ اس کے علاوہ کا، جبکہ وہ غیر مخاطب ہے، اس لیے کہ وہ اہل عقل میں سے نہیں اور اس کا حکم مجنون کا حکم ہے۔

ب: فہم تکلیف کی جائے وابستگی ہے اور جہاں فہم نہیں تو تکلیف بھی نہیں اور اس کی عقوبت کی خاطر مکلّف کے طور پر ہے۔ اس کا باقی رکھنا صحیح نہیں، کیونکہ شارع نے اس کی عقوبت کو واجب قرار دیا ہے اور وہ حد ہے لہٰذا اس کو اس کے علاوہ سزا دینا یا اس حد پر زیادتی کرنا جائز نہیں۔

ج: تصرف کے صحیح ہونے کے لیے جس چیز کا قلیل ترین حصہ یقینی طور سے درکار ہے وہ ارادہ یا ارادے کا مظنہ (ظن موجودگی کی جگہ) اور نشہ میں مست شخص کے اندر ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی نہیں ہے۔

د: ایک کو جائز طریقہ سے نشہ ہوا اور دوسرے کو حرام طریقہ سے نشہ ہوا ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں میں عقل ہے اور نہ تمیز لہٰذا دونوں کا حکم میں مساوی ہونا واجب ہے، جہاں تک پہلے کے مباح طریقہ سے نشہ میں ہونے اور دوسرے کے حرام طریقہ سے نشہ میں ہونے کی بات ہے تو یہ نشہ پر سزا کے قریب ہونے میں فقط اس کی تاثیر ہے، کیا قابل غور بات نہیں کہ جس کی دونوں ٹانگیں ٹوٹ جائیں وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھتا ہے اور جس نے خود آپ اپنی دونوں ٹانگیں توڑ ڈالیں ہوں وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھے گا باوجود اس کے کہ اپنی ٹانگیں توڑنے کا جرم دوسرے نے کیا ہے نہ کہ پہلے نے۔

دوسرے نمبر پر: اور جو قائل ہیں کہ اس کی طلاق اور تمام قولی تصرفات واقع ہوں گے اور اس کے جرائم سے مکمل طور پر مؤاخذہ کیا جائے گا، انہوں نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اس موقع پر نشہ والا خود ہی اپنی عقل کے خاتمہ کا سبب بنا ہے، اس نے ایسی چیز اختیار کی جو اس پر حرام ہے، سو وہ اپنی نافرمانی کی وجہ سے تخفیف کا حقدار نہیں ہے اور اس کی سزا اور ڈانٹ کی خاطر تقدیری طور پر اس کی عقل کو برقرار سمجھا جائے گا اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ڈرانے دھمکانے اور باز رکھنے کی خاطر حقیقی طور سے زائل ہو جانے والے کو فرضی طور پر قائم [1] کا حکم دے دیا جائے جب اس کا خاتمہ ایسے سبب سے ہوا جو کہ معصیت ہو، جیسا کہ وہ شخص جس نے اپنے معورث (وارث بنانے والا) کو قتل کر دیا تو ڈرانے دھمکانے اور سزا دینے کی خاطر قاتل کی نسبت سے مورث کو زندہ قرار دیا جائے گا اور قاتل اس کا وارث نہیں ہوگا تو خلاصہ یہ ہے کہ جرم مجرم کی تخفیف کا سبب نہیں ہوسکتا بلکہ مجرم کا ارتکاب اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ان تمام نتائج پر راضی ہے جو اس کے جرم کرنے سے جنم لیں گے۔

تیسرے نمبر پر: اور جو قائل ہیں کہ اس کے اقوال اور جرائم کے درمیان فرق کیا جائے گا، لہٰذا اقوال پر اس کا مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا اور جرائم پر اس کا مکمل طور پر مؤاخذہ ہوگا،

---

[1] اصل کتاب میں لفظ قائل ہے جو کہ مناسب نہیں لگتا۔ از مترجم

انہوں نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اس کے اقوال کو بے کار قرار دینا مفاسد سے خالی ہے کیونکہ غیر عاقل شخص کے محض قول میں کوئی فساد نہیں، بخلاف افعال کے کہ وقوع کے بعد ان کے مفاسد کا مٹا ڈالنا ناممکن ہے، سو ان کا بیکار قرار دینا نرا نقصان اور بڑا فساد ہے اور یہ جائز نہیں اور مزید یہ بھی ہے کہ ارتکاب جرم ہے اس کے مؤاخذے کا نہ ہونا اس کے لیے مزید جرائم کے ارتکاب کا اور بے گناہ جانوں کے قتل کو جائز قرار دے لینے کا ذریعہ بنے گا، اور اس میں جو فساد ہے وہ مخفی نہیں اور مزید یہ بھی کہ نشہ (بذات خود) جرم ہے اور جرم یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ جرم ثانی کے ارتکاب کی جواب دہی سے وہ بچانے والا ہو۔

چوتھے نمبر پر: حنفیہ جو کہ اس کے مرتد نہ ہونے کے اور رجوع (کی گنجائش) کا احتمال رکھنے والی بات کے ساتھ اس کے اقرار کے صحیح نہ ہونے کے قائل ہیں، انہوں نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ ترک دین اعتقاد کا بدلنا ہے اور اعتقاد صرف اس صورت میں ہے جب اس کے بدلنے کا ارادہ ہو یا ایسی چیز ہو جو واضح طور سے اس پر دلالت کرے اور وہ ہوشمندی کی حالت ہے اور نشہ میں مدہوش اس طرح کی حالت میں نہیں، سو اس کا قول اس کے اعتقاد کے بدلنے پر دلالت کرنے والا نہیں ہے لہٰذا وہ مرتد نہیں۔

جہاں تک رجوع کا احتمال رکھنے والی چیز کے ساتھ اس کے اقرار کے صحیح نہ ہونے کی بات ہے تو وہ اس لیے کہ نشہ والا کسی امر پہ برقرار نہیں رہتا لہٰذا اس کو رجوع کے مقام پہ رکھا جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ اگر اس نے نشہ کی حالت میں زنا کرنے کا اقرار کر لیا تو اس اقرار پہ اس کا مؤاخذہ نہیں کیا گیا، کیونکہ زنا کا اقرار رجوع کا احتمال رکھتا ہے، جہاں تک اس کے دیگر اقوال کے صحیح اور درست ہونے کی حنفیہ کی ادلہ کی بات ہے تو وہ بعینہٖ وہی ادلہ ہیں جو اس کے اقوال کے مطلق طور پر صحیح ہونے کے قائلین کی ادلہ ہیں۔

پانچویں نمبر پر: مالکیہ نے اس کے معاہدوں اور اقراروں کی عدم حیثیت پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ معاہدہ کے صحیح ہونے کے لیے اس کے کرنے والے میں تمیز کا ہونا شرط ہے اور نشہ والے میں تمیز نہیں ہوتی۔ رہی اِقراروں میں (تمیز کے شرط ہونے کی بات) تو ان کا کہنا ہے کہ وہ یا تو مال کے بارے میں ہوں گے اور اس حالت میں مال کے ساتھ اس کا اقرار صحیح نہیں کیونکہ نشہ کی وجہ سے اس پر ممانعت ہے اور یا وہ مال کے علاوہ کے بارے میں

ہوں گے تو ماعز کی حدیث ❶ نشہ والے کے اقرار کے کالعدم قرار دینے پر دلالت کرتی ہے۔

جہاں تک نشہ والے کے دیگر اقوال کے صحیح ہونے کی مالکیہ کی ادلہ کی بات ہے تو وہ بعینہٖ وہی ہیں جو اس کے اقوال کے مطلق طور پر صحیح ہونے کے قائلین کی ادلہ ہیں۔

۱۳۰۔ ادلہ کی چھان بین اور فقہاء کے اقوال میں سے راجح قول کا بیان:

۱۔ نشہ باز کے اقوال کو صحیح قرار دینے والوں کی ادلہ قابل قبول اور محفوظ ہیں کیونکہ قول کا اعتبار صرف قصد اور ارادے کی بنا پر ہوتا ہے اور نشہ باز کی عقل کے زائل ہونے کی وجہ سے اس کے پاس قصد و ارادہ ہی نہیں لہٰذا وہ معتبر نہیں، جہاں تک بات ہے کہ سزا کے طور پر اس کو اس کے قول کی وجہ سے ملزم ٹھہرانے کی تو یہ صحیح نہیں کیونکہ سزا کا تعین شارع کی طرف سے ہوتا ہے اور رائے کے ساتھ اس کا تعین نہیں ہوتا جیسا کہ نص نے بیان کر دیا ہے کہ نشہ باز کو اپنی کہی ہوئی بات کا علم نہیں ہوتا اور جسے اپنی کہی ہوئی بات کا علم نہ ہو وہ اس بات کے مطلب کا قصد بھی نہیں کرتا، اس لیے اس کے قول کا اثر مرتب نہیں ہوتا، جیسے عجمی شخص جب لفظ طلاق بولے اور وہ اس کے معنی سے واقف نہیں تو اس کے لفظ کا اثر مرتب نہیں ہوگا۔

۲۔ اپنے مورث (وارث بنانے والا) کے قاتل پر اور مورث کو فرضی طور پر زندہ ٹھہرا کر قاتل کو میراث سے محروم قرار دینے پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق (فرق کے باوجود قیاس کرنا) ہے کیونکہ قاتل نے اپنے وارث بنانے والے کو اس مقصد کے لیے قتل کیا تا کہ وہ اس کی میراث جلد حاصل کر لے تو اس کی سزا میں اس کو محروم کر دیا گیا، رہا نشہ والا تو اس کا مقصد یقینی طور پر نشہ ہے نہ کہ اس کا مقصد از روئے مثال نشہ میں طلاق دینا ہے، تو اس کی طلاق کیسے واقع ہو سکتی ہے؟

۳۔ حتیٰ کہ اگر ہم بر سبیل سزا اس کے اقوال پر مؤاخذے کا کہہ دیں تو بھی ہم اس پر ایسی سزا کیسے واقع کر سکتے ہیں جو بے گناہ تک سرایت کرتی ہو، جیسے کہ نشہ کی حالت میں وہ اگر اپنی بیوی کو طلاق دے دے؟

۴۔ رہی وہ بات کہ جس سے اس کے جرائم پر مؤاخذے کا استدلال کیا گیا ہے تو وہ یقیناً

❶ ماعز کی حدیث: اس بارے میں ہے کہ اس نے زنا کیا اور رسول اللہ ﷺ کے پاس آ کر اس کا اقرار کیا تو آپ ﷺ نے اس سے سوال کیا یا اس کے منہ کی بو کو سونگھنے کا حکم دیا تا کہ آپ کو اطمینان ہو جائے کہ وہ نشہ میں ہے یا نہیں اور یہ دلالت کرتا ہے کہ نشہ والے کا اقرار غیر معتبر ہے۔

ایک قابل قبول استدلال ہے اور کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو اس کی مخالف ہو، اور اس حالت میں اس کا جنون کے مساوی ہونا ممکن نہیں کیونکہ اس موقع پر نشہ والا اپنے نشہ کی وجہ سے مجرم ہے اور دیگر لوگوں پر جرم کرنے کی وجہ سے مجرم ہے، تو کیسے! اس کی جانب کی رعایت کی جائے اور جرم کا نشانہ بننے والے کی جانب کو چھوڑ دیا جائے؟ اور جب ہم ان تمام باتوں سے درگزر کر لیں تو بھی نشہ والے کے جرائم پر مؤاخذے کی تائید یہ قاعدہ کرتا ہے کہ مفاسد تک پہنچانے والے ذرائع کی روک تھام کی جائے اور یہ ایسا قاعدہ ہے کہ شریعت کے اصول اور اس کی بہت ساری نصوص اس کے صحیح ہونے کی شہادت دیتی ہیں۔ اور اس بنا پر راجح قول جیسا کہ ہمارے لیے ظاہر ہوا۔ ان کا ہے جو قائل ہیں کہ حرام طریقہ سے نشہ والے کے تمام اقوال کی کوئی حیثیت نہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی کہ اس کے تمام جرائم پر مکمل طور سے اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا۔

۱۳۱۔ وضعی قوانین میں نشہ باز کا حکم:

نشہ باز کی طلاق کے عدم وقوع پر عراق کے پرسنل لا (شخصی احوال کے قوانین) نے صراحت کی ہے۔ [1] اور نشہ جائز طریقہ سے ہو یا ناجائز سے اس کے ساتھ ایسی کوئی قید اس نے نہیں لگائی۔ لہٰذا نص کو اطلاق پر محمول کرنا واجب ہوگا اور مطلق طور پر نشہ باز کی طلاق واقع نہ ہوگی اور اسی طرح مذکورہ قانون کے بموجب نشہ باز کا نکاح بھی واقع نہ ہوگا۔ کیونکہ نکاح کی اہلیت کے لیے عقل اور بلوغت شرط ہیں۔ [2] اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نشہ باز کا نکاح باطل ہے، اس لیے کہ وہ زائل عقل والا ہے، اس کے تمام قولی تصرفات کو اس پر قیاس کیا جائے گا، کیونکہ ان کی درستگی کے لیے قصد اور اختیار شرط ہیں اور نشہ میں مدہوشی کا نہ قصد ہے اور نہ اختیار ہے۔

اور مصر میں قانون رقم ۲۵ سن ۱۹۲۹ء نے نشہ میں مست کی طلاق کے عدم وقوع کی صراحت کی ہے۔ [3] اس بات کے درمیان فرق کیے بغیر کہ وہ ناجائز طریقہ سے نشہ میں ہو یا جائز سے اور اس بنا پر نشہ میں مدہوش کی طلاق نص سے اخذ کردہ عموم اور اطلاق کی وجہ سے کسی طور واقع نہ ہوگی۔

---

[1] المادة:۳۵ الفقرة الاولی من قانون الاحوال الشخصية العراقی رقم:۸۸ لسنة ۱۹۵۹

[2] المادة ۷ الفقرة الاولی. [3] المادة الاولی منه.

ب: مصری تعزیرات کے قانون نے صراحت کی ہے کہ جو شخص فعل کے ارتکاب والے وقت اپنے عمل میں جنون کی وجہ سے یا عقل میں آفت کی وجہ سے اور یا جو نشہ آور ادویہ کی کسی بھی قسم سے پیدا شدہ غفلت کی وجہ سے شعور یا اختیار کو گم کردہ ہو اس پر کوئی سزا نہیں ہوگی۔ ❶

تو مصری سزاؤں کا قانون اور ان تمام فقہاء کی رائے متفق ہے جو قائل ہیں کہ نشہ باز کے جرائم کا تعزیری مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا جب اس نے جائز طریقہ سے نشہ کیا ہو اور نص سے سمجھا جا سکتا ہے کہ حرام طریقہ سے نشہ والا مثلاً اس نے اپنے اختیار سے نشہ آور چیز تناول کی یا اسے علم ہے کہ جسے وہ تناول کرنے لگا ہے وہ نشہ آور ہے تو وہ اس کی تعزیری جواب دہی سے بچ نہیں سکتا اور اس نص کی عملی تنفید کے وقت نشہ اور چیز کے سبب سے شعور یا اختیار کے فقدان کا وافر طور سے لازم ہونے کا لحاظ رکھا جائے اور اگر انسان اس حالت تک نہیں پہنچا تو نص جاری نہ ہوگی اور نتیجہ کے طور پر جواب دہی واجب ہوگی۔

یہ اور اس کے ساتھ ساتھ بغداد کے تعزیری قانون نے اسی کی مانند صراحت کی ہے جس کی صراحت عراق کے جدید تعزیری قانون رقم ۱۱۱، سن ۱۹۷۹ء نے کی ہے۔ جہاں اس کی دفعہ ۶۰ میں آیا ہے: اس شخص سے تعزیری طور سے جواب دہی نہیں کی جائے گی جو جرم کے ارتکاب کے وقت ادراک یا ارادے کے فقدان میں ہو، جنون کی وجہ سے یا عقل میں آفت کی وجہ سے یا نشہ کی حالت میں ہونے کے سبب سے یا نشہ والے مواد سے جنم لینے والے نشہ کی وجہ سے یا اس کو زبردستی نشہ دیئے جانے کی وجہ یا اسے اس کے بارے میں علم نہ ہونے کی وجہ...... الخ ❷

۶۔ زبردستی

۱۳۲۔ تمہید:

زبردستی خود پیدا کردہ رکاوٹوں میں سے ہے، یہ انسان کے ذاتی فعل سے تو نہیں ہے لیکن دیگر کے اس سے تعلق رکھنے والے فعل سے ہے اور ذیل میں ہماری گفتگو ان امور سے ہوگی، اس کی تعریف اور اس کے ثابت ہونے کی شروط اور اس کی اقسام اور ان کا اہلیت کے مخالف ہونا یا مخالف نہ ہونا اور مجبور کے تصرفات پر اس کا اثر یا مجبور کے تصرفات کے حکم کا بیان، پھر

---

❶ المادة ٦٣ من قانون العقوبات المصری رقم ٥٨ سنة ١٩٣٧ء.

❷ المادة ٤٢ من قانون العقوبات البغدادی .

ہم زبردستی کے متعلق عراقی قانون کے بارے میں مختصر بات پر اپنی گفتگو کا اختتام کریں گے۔

۱۳۳۔ زبردستی کی تعریف:

اہل اصول نے زبردستی کی ملتی جلتی تعریفیں کی ہیں، ان میں سے صاحب التلویح نے جو تعریف کی ہے وہ یہ ہے کہ زبردستی دوسرے کو ایسا فعل کرنے پر اکسانا کہ جس پر وہ راضی نہ ہو اور اگر اُسے آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ خود بھی اس کو سرانجام نہ دے۔ ❶ ایک اور اُصولی نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ دوسرے کو ڈراوے اور دھمکی کے ذریعہ ایسے کام پر اکسانا جس سے وہ رکتا ہو اور اکسانے والا اس دھمکی کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہو جس سے دوسرا خوف زدہ ہو جائے۔ ❷ اور یہ تعریف ان امور پر مشتمل ہے جن کا زبردستی کے ثابت ہونے کے لیے وافر ہونا واجب ہے، اور اسی وجہ سے یہ پہلی تعریف سے زیادہ واضح ہے۔

۱۳۴۔ زبردستی کے ثبوت کی شرائط: ❸

۱۔ زبردستی کرنے والے: اکسانے والے نے جو دھمکی دی اس کے واقع کرنے پر اس کا قادر ہونا اور اگر وہ اپنی دی ہوئی دھمکی کے پورا کرنے پر قادر نہیں اور مجبور کرنے والے کو اس کی عدم قدرت کا علم ہے تو اس کا دھمکی دینا لغو ہے جس کی کوئی حیثیت نہیں۔

۲۔ اکسائے جانے والے: کرنے والے کا اس دی جانے والی دھمکی سے خوف زدہ ہونا، اس طرح سے کہ اس کے دل میں واقع ہو جائے کہ اکسانے والا جلد ہی اپنی دی ہوئی دھمکی کو یقینی طور پر یا ظن غالب کے طور پر جلد واقع کرے گا اور اسی خوف کے زیر اثر اس کا وہ کام کرنا جس پر اسے مجبور کیا گیا۔

۳۔ جس کے ذریعہ اکسایا گیا: یعنی جو دھمکی دی گئی، اس کا ایسا نقصان دہ ہونا جس سے جان کا تلف ہونا یا اس کے کسی عضو کا تلف ہونا لاحق ہوتا ہو یا جو ان سے کم تر ہیں جیسے حبس اور قید اور ضرب کے ساتھ لاحق ہو۔

جہاں تک مال کی بربادی کی دھمکی دینا ہے بشرطیکہ مال معمولی نہ ہو تو یہ معتبر دھمکی ہے، جس سے شافعیہ اور حنابلہ اور جعفریہ اور بعض فقہاء حنفیہ کے نزدیک زبردستی ثابت ہو جائے گی۔

---

❶ التلويح: ٢/ ١٩٦.　❷ كشف الاسرار: ٤/ ١٥٠٣.

❸ كشف الاسرار: ٤/ ١٥٠٢ـ المغني: ٧/ ١٢٠ـ المهذب: ٢/ ٨٣.

اور ایسی اذیت لاحق کرنے کی دھمکی دینا جو مجبور کو پریشان کر دے اس کو جعفریہ کے نزدیک جبر میں شمار کیا جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک بھی اسی طرح ہے جب اس کا وقوع میاں بیوی پر یا کسی محرم قریبی رشتہ دار پر ہو یا اس کا وقوع اولاد پر ہو تو حنابلہ کے نزدیک بھی اسی طرح ہے۔ ❶

۱۳۵۔ زبردستی کی اقسام:

حنفیہ نے جبر کو دو قسموں میں تقسیم کیا، جبر مضطر یا جبر کامل یا جبر تام اور جبر غیر مضطر یا جبر ناقص۔ ❷

أ۔ جبر مضطر:

یہ وہ ہوتا ہے جس سے آدمی کی جان یا اس کا کوئی عضو ہلاک ہو جائے، اس لیے کہ اعضاء آدمی کے تابع ہونے کی وجہ سے وہی احترام رکھتے ہیں جو خود آدمی کا ہے، اور اس قسم سے تمام مال ہلاک کرنے کی دھمکی دینا ہے یا اس کے قتل کی دھمکی دینا ہے جس کا معاملہ آدمی کو پریشان کرتا ہو، یہ اس کی رائے پر مبنی ہے جس نے ایسی دھمکی کو جبر ٹھہرایا ہے اور اس قسم کا نام مضطر اس لیے رکھا گیا ہے کیونکہ یہ قسم جان کے یا عضو کے خوف سے فعل کو سرانجام دینے پر فاعل کو مجبور اور لاچار کر دیتی ہے اور یہ قسم ارادہ واختیار کو فاسد بنا دیتی ہے لیکن اسے معدوم نہیں کرتی اور رضامندی کو معدوم کر دیتی ہے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ارادہ اور اختیار یہ ہوتا ہے کہ وجود اور عدم وجود کی دو جانبیں رکھنے والے مقدور (قابل بساط) کی ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کے لیے اس مقدور کا قصد کرنا یا بالفاظ دیگر اختیار یہ ہوتا ہے کہ چیز کے فعل کی طرف یا اس کے ترک کی

---

❶ والبحر الرائق: ۸/ ۲ حاشیه ابن عابدین: ۵/ ۱۱۰۔ الاقناع فی فقه الحنابله: ۴/ ۴۔ منهاج الصالحین فی فقه الجعفریه السید محسن الحکیم: ۲/ ۱۴۔ المغنی: ۷/ ۱۲۰۔ المهذب: ۲/ ۸۳. اور یہاں پر قابل ملاحظہ بات یہ ہے کہ بعض حنبلی مذہب کے فقہاء نے جبر کے ثابت ہونے کے لیے اذیت کے عملی طور پر مجبور کو مس کرنے کی شرط لگائی ہے اور ان کے نزدیک فقط اس کے واقعہ کرنے کی دی گئی دھمکی کافی نہیں لیکن ان کے مذہب کی راجح بات یہی ہے کہ اذیت کی خالی دھمکی کافی ہے (المغنی: ۷/ ۱۱)

❷ غیر حنفیہ ان امور کا ذکر کرتے ہیں جن سے جبر ثابت ہوتا ہے جیسے قتل اور اذیت ناک ضرب اور قید اور ان کی مانند دیگر وہ امور جن سے مجبور کو ضرر لاحق ہو اور وہ جبر کو مضطر اور غیر مضطر میں تقسیم نہیں کرتے اور اسی طرح معمولی ضرب اور قید کو وہ جبر ٹھہراتے ہیں جب جبر کیا جانے والا شخص اہل مروت میں سے ہو مگر ان کے علاوہ اور کسی کے حق میں اس کو جبر نہیں ٹھہراتے، اور یہ تفصیل مفید ہے۔ (المغنی: ۷/ ۱۲۰ المهذب للشیرازی: ۲/ ۸۳)

طرف کیا جانے والا قصد فاعل کی ترجیح سے ہو اور یہ حقیقت جبر سے زائل نہیں ہوتی اور مجبور اپنے قصد اور ارادے سے فعل کو واقع کرتا ہے کیونکہ وہ اس جانب کو اختیار کرتا ہے جو اس پر ہلکی اور آسان ہوتی ہے اور جب اس نے وہ فعل واقع کر دیا جس کے کرنے پر اسے مجبور کیا گیا تو اس کا کرنا اپنے لیے اس کے وقوع کو ترجیح دے لینا ہے جس کی اسے دھمکی دی گئی، لیکن جب وہ اپنے ارادے میں خود مختار نہیں تھا اور اس کا اختیار صرف اکسانے اور مجبور کرنے والے کے اختیار پر مبنی تھا تو کرنے والے کا اختیار فاسد ہو گیا اور جہاں تک جبر کرنے کی وجہ سے رضا مندی کا ختم ہونا ہے تو وہ اس لیے ہے کہ رضا مندی یہ ہوتی ہے کہ چیز میں رغبت ہو اور اس سے راحت محسوس ہو جبکہ یہ بات جبر کی موجودگی میں نہیں ہو سکتی۔

ب۔ جبر غیر مضطر:

یہ وہ ہوتا ہے جس سے آدمی کی جان یا اس کا کوئی عضو ہلاک نہیں ہوتا، جیسے مار اور قید ہے اور یہ قسم اختیار کو فاسد نہیں کرتی لیکن رضا مندی کو ختم کر دیتی ہے اور اس سے اختیار کے فاسد نہ ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ اس کو وہ کچھ کرنے پر مجبور نہیں کرتی جس پر اسے مجبور کیا گیا ہے کیونکہ وہ اس پر صبر کی قدرت رکھتا ہے جس کی دھمکی دی گئی، بخلاف پہلی قسم کے۔

۱۳۶ کیا جبر اہلیت کے منافی ہے؟

جبر خواہ مضطر ہو یا غیر مضطر دونوں قسمیں اہلیت کے منافی نہیں ہیں اور نہ ہی جبر مجبور (فاعل) سے خطاب کے سقوط کو واجب کرتا ہے، جہاں تک جبر کی دونوں قسموں کا اہلیت کے منافی نہ ہونا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اہلیت کا ثابت ہونا ذمہ اور عقل و بلوغت کی بنا پر ہے اور جبر ان میں سے کسی کو فاسد نہیں کرتا۔ جہاں تک یہ بات ہے کہ وہ مجبور (فاعل) سے خطاب کو ساقط نہیں کرتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ چیز جس پر اسے مجبور کیا گیا ہے بسا اوقات اس کے لیے اس کا کرنا حرام ہوتا ہے حتیٰ کہ جب وہ اسے کرے گا تو گنہگار ہو گا جیسے قتل اور زنا ہے اور بسا اوقات اس پر اس چیز کا کرنا فرض ہوتا ہے حتیٰ کہ جب وہ اس کو نہیں کرتا تو گنہگار ہوتا ہے جیسے (مجبوری کے وقت) شراب کا پینا اور مردار کا کھانا اور بسا اوقات وہ چیز اس کے لیے رخصت ہے حتیٰ کہ جب وہ اسے کرتا ہے تو گنہگار نہیں ہے اور اگر صبر کرتا ہے اور اسے نہیں کرتا تو اُسے اجر دیا جاتا ہے جیسے کلمہ کفر کا بولنا اور غیر کے مال کا ہلاک کرنا اور یہ تمام کا تمام، یعنی حرام ہونا اور فرض ہونا اور رخصت ہونا،

مجبور (فاعل) کے ذمہ تخطاب کے ثبوت کی اور اس کے مخاطب ہونے کی علامت ہے کیونکہ یہ اشیاء تکلیف کے خطاب کے بغیر ثابت نہیں ہوتیں۔ ❶

۱۳۷۔ جبر کا مجبور کے تصرفات پر اثر:

جبر کے مجبور (فاعل) کے تصرفات پر اثر کا بیان کرنے یعنی اس کے تصرفات کا حکم بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ اس قاعدے کا ذکر کیا جائے جس پر مجبور (فاعل) کے تصرفات کی بنیاد ہے خواہ وہ اس کے قولی تصرفات ہوں یا فعلی۔

حنفیہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جبر کا مجبور (فاعل) کے تصرفات کے باطل اور بے کار کرنے میں کوئی اثر نہیں، خواہ وہ قولی ہو یا فعلی اور اس کا اثر صرف اس تصرف کی نسبت کو اکسانے والے کی طرف تبدیل کرنے میں ہے بشرطیکہ یہ نسبت ممکن ہو اور اس حالت میں حکم اس کے حق میں ثابت ہوگا اور جب اکسانے والے کی طرف نسبت کرنا ممکن نہ ہو تو تصرف بدستور فاعل کی طرف منسوب رہے گا اور اس کے حق میں حکم ثابت ہوگا اور اکسانے والے کی طرف نسبت کرنا صرف وہاں ممکن ہوگا جہاں فاعل کو اکسانے والے کے لیے آلہ اعتبار کرنا ممکن ہوگا۔

اور اس قاعدے کی رو سے فاعل کے تصرفات ان دو قسموں میں تقسیم ہوں گے۔ جس کی نسبت اکسانے والے کی طرف کرنا ممکن ہو اس طرح سے کہ فاعل کو اس کا آلہ ٹھہرایا جائے، اور جس میں اس کی طرف نسبت کرنا ممکن نہ ہو، تو وہ بدستور فاعل کی طرف منسوب رہے گا اور اس کا حکم فقط اسی پر ہوگا۔

غیر حنفیہ جیسے شافعیہ ہیں، ان کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر زبردستی بنا پر حق ہو مثلاً قرض دینے والے کا اس کی وصولی کی خاطر فروخت کرنے پر مجبور کرنا ہے تو یہاں جبر کا کوئی اثر نہ ہوگا اور اس کا تصرف صحیح اور نافذ العمل ہوگا اور اگر ناحق جبر ہو تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ جس پر اسے مجبور کیا گیا ہے اس کو اگر جبر بھی جائز نہیں کرتا جیسے کہ قتل ہے تو اس کا حکم فاعل (یعنی مجبور) پر ہی ثابت ہوگا اور اگر مجبور کے لیے اس کا کر گزرنا جبر جائز ٹھہراتا ہو جیسے کہ غیر کے مال کو ہلاک کرنا تو اس صورت میں فاعل سے حکم ساقط ہو کر جبر کرنے والے پر نافذ ہوگا۔ بشرطیکہ اس کام

---

❶ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ١/ ١٦٦٦۔ واصول البزدوی وشرحه کشف الاسرار: ٤/ ١٥٠٣۔ ١٥٠٤.

کی نسبت جبر کرنے والے کی طرف کرنا ممکن ہو جیسا کہ مذکورہ مثال میں ممکن ہے اور اگر فعل کی نسبت اس کی جانب ممکن نہ ہو جیسا کہ اقوال میں ہے تو ایسا جبر ساقط ہوگا اور اس پر کسی قسم کا حکم مرتب نہ ہوگا، نہ جبر کرنے والے پر اور نہ فاعل (یعنی مجبور) پر۔ [1]

۱۳۸۔ حنفیہ کا اور دیگر کا قاعدہ بیان کرنے کے بعد ہم کہنا چاہیں گے:

کہ جبر کرنا یا تو بذریعہ قول ہوتا ہے یا پھر یہ بذریعہ فعل ہوتا ہے اور سابقہ قاعدے کی روشنی میں ذیل کی تفصیل کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک کا خاص حکم ہے۔

پہلے نمبر پر اقوال: اگر وہ اطلاعات میں ہوں تو ان کا حکم نا قابل اعتبار کا ہوگا کیونکہ اطلاع کا اعتبار صرف اور صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس میں صدق کی جانب کو ترجیح ہو اور جبر کرنے کی وجہ سے کذب کی جانب راجح ہو جاتی ہے لہٰذا وہ قابل اعتبار نہیں۔

اور اگر وہ ایسے قولی تصرفات ہوں جو فسخ کا احتمال رکھنے والے ہوں اور مذاق سے باطل نہ ہونے والے ہوں، جیسے نکاح اور طلاق اور رجوع، تو ان کا حکم ثابت ہوگا اور وہ یہ ہے کہ ان کا وقوع درست اور نافذ شدہ ہوگا اور ان کے اندر جبر کی کوئی تاثیر نہ ہوگی اور یہ حنفیہ کا قول ہے اور اس بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسے تصرفات ہیں کہ محض اپنے اختیار سے ان کو کر لینے پر ہی ان کے نتائج مرتب ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ شارع نے ان کے تلفظ ہی کو ان کے معنی ومطلب اور حکم کے ارادہ وقصد کا قائم مقام اعتبار کیا ہے، جس کی دلیل ان کا مذاق کرنے والے سے بھی واقع ہو جانا ہے حالانکہ وہ نہ تو ان کے حکم کا قصد کیے ہوئے تھا اور نہ ہی ان کے معنی ومطلب کا ارادہ رکھتا تھا اور مجبور (فاعل) تو (اس بات کا) زیادہ لائق ہے اس لیے کہ اس نے ارادے سے ان کو واقع کیا اور ان کے حکم کو اختیار کیا اگرچہ اس کا اختیار تب فاسد ہوگا جب جبر مضطر ہوگا۔

مگر جب قولی تصرفات ایسی ایجادات ہوں جو فسخ کا احتمال رکھتی ہوں اور مذاق کی صورت میں فاسد ہوگا نہ کہ باطل اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ جبر کرنے سے رضامندی میں وہ صحیح نہ ہوں جیسے خرید وفروخت ہے تو ان کے اندر جبر کی تاثیر سے فساد ہے، سو ان کا وقوع ختم ہوتا ہے نہ کہ اختیار اور رضا مندی صحت کی شرط ہے انعقاد کی نہیں، لہٰذا یہ تصرفات منعقد تو ہوں گے مگر وہ فاسد ہوں گے، پھر یہ کہ ان قولی تصرفات کے احکام جس انداز

---

[1] فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ۱/ ۶۷، ۱۶۸۔ التلویح: ۲/ ۱۹۶۔۱۹۷.

سے ہم نے بیان کیے ہیں یہ فاعل کے حق میں ثابت ہوں گے، جبر کرنے والے کے حق میں نہیں۔ کیونکہ جبر کرنے والے کی طرف ان کی نسبت ممکن نہیں کیونکہ انسان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ دوسرے کی زبان سے بات کر سکے، لہٰذا جبر کرنے والے کے لیے ممکن نہیں کہ وہ فاعل کو آلہ بنا سکے اور اس بنا پر اس کی طرف قول منسوب نہیں ہوگا اور نہ اس کے حق میں حکم ثابت ہوگا۔

شافعیہ، جعفریہ، حنابلہ اور ان کے علاوہ کے نزدیک مجبور (فاعل) کے قول پر حکم مرتب نہیں ہوگا، بلکہ اس کے اقوال بے کار ہوں گے، بنابریں نہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور نہ اس کی خرید وفروخت اور نہ اس کا کسی قسم کا قولی تصرف اور ان کی دلیل متعدد وجوہات سے ہے: [1]

۱۔ مجبور (فاعل) اگر کلمہ کفر کہہ لے تو اللہ تعالیٰ نے اس سے کفر کے حکم کو ساقط کر دیا ہے، فرمایا:

﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ۱۰۶)

''بجز اس کے جس پر جبر کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر برقرار ہو۔''

اور کفر کے احکام خرید وفروخت وغیرہ کے احکام سے زیادہ اہم ہیں، اس لیے کہ کفر پر بیوی سے علیحدگی اور قتل اور مال کا سلب مرتب ہوتا ہے اور جب زیادہ اہم ساقط ہو گیا تو اس سے کم اہم بھی ختم ہو گیا۔

۲۔ حدیث میں مجبور (فاعل) سے حکم کے اٹھائے جانے کا ذکر آیا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا اور بھول چوک اور جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو کو اٹھا دیا ہے۔'' جس طرح کہ آپ ﷺ سے یہ بھی مروی ہے کہ ''اغلاق میں طلاق نہیں ہے۔'' اور اغلاق کی تفسیر جبر سے کی گئی ہے اور سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مجبور کی طلاق نہیں ہے اور بہت سارے صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسی کی مانند مروی ہے۔

۳۔ جس چیز کے لیے تصرف کو وضع کیا گیا ہے اس چیز کا قصد کرنا تصرف کے جواز کی شرط ہے اور یہی وجہ بچہ اور مجنون کے تصرف کے صحیح نہ ہونے کی ہے اور یہ شرط جبر کرنے سے فوت ہو جاتی ہے کیونکہ مجبور تصرف سے اس چیز کا قصد نہیں کر پاتا جس چیز کے لیے تصرف کو وضع کیا گیا

---

[1] الأم للشافعي: ۳/ ۲۰۔ واعلام الموقعين: ۳/ ۱۰۸ و ۴/ ۴۳، ۴۴۔ والكاساني: ۷/ ۱۸۲، ۱۸۴۔ زاد المعاد: ۲/ ۲۰۰۔ المغني: ۷/ ۱۱۸۔ والشيرازي: ۲/۸۳۔ والطوسي: ۲/ ۴۵۳۔ منهاج الصالحين للمجتهد محسن الحكيم: ۲/ ۱۲۲۔ ۱۸۲۔

ہے، بلکہ وہ تو صرف اور صرف تلوار وغیرہ جیسے خطرے سے اپنی جان کے دفاع کا قصد کر رہا ہے۔

۴۔ مجبور (فاعل) اپنی جان سے اذیت کو دفع کرنے کی خاطر ایسے الفاظ لاتا ہے کہ وہ نہ ان کے مطلب کا قصد کرنے والا ہے اور نہ ان کے حکم کو مراد لینے والا ہے، لہٰذا اس کی بات پر کسی اثر کا مرتب نہ ہونا ہی مناسب ہے بلکہ اس کی بات مجنون اور سونے والے اور جس کے ہاں قصد ہی نہ ہو کی بات کے بمنزلہ ہونے کی بنا پر بے کار ہوگی۔

اور حنفیہ ان ادلہ پر یہ رد پیش کرتے ہیں کہ جبر کرنا اعتقادات میں اثر انداز نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے کہ اگر مجبور کلمہ کفر کہہ دے تو اس کو معاف کر دیا گیا ہے اور جہاں تک اس حدیث کی بات ہے کہ "میری امت سے خطا اور بھول چوک اور جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو کو معاف کر دیا گیا ہے۔" تو اس سے بھی کفر پر مجبور کرنا ہی مراد ہے کیونکہ اس وقت لوگوں کو مسلمان ہوئے کچھ ہی عرصہ ہوا تھا اور کفر پر مجبور کرنا تب عام تھا اور مزید یہ کہ اگر جبر کرنے سے مراد یہاں پر غیر کفر پر مجبور کرنا ہو تو بھی قولی تصرف میں جبر و تشدد کا ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ جبر کرنا اقوال میں موثر نہیں جس طرح کہ وہ اعتقادات میں موثر نہیں کیونکہ کوئی بھی یہ قدرت نہیں رکھتا کہ وہ کلام کے لیے اپنے غیر کی زبان استعمال کر سکے، اس لیے متکلم جو کلام کرتا ہے اس میں وہ خود مختار ہے اور وہ حقیقی طور سے مجبور نہیں ہے لہٰذا حدیث اس کو شامل نہ ہوگی۔

اور جہاں تک یہ بات ہے کہ جس چیز کے لیے تصرف کو وضع کیا گیا ہے اس چیز کا قصد کرنا تصرف کے جواز کی شرط ہے تو ان کی یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کیا یہ قابل غور نہیں کہ مذاق کرنے والے کی طلاق واقع ہوتی ہے حالانکہ وہ اس چیز کا قصد نہیں رکھتا جس کے لیے تصرف کو وضع کیا گیا اور مزید یہ کہ اگر وہ چیز شرط ہوتی جس کا ذکر انہوں نے کیا ہے تو وہ چیز اس جگہ بھی موجود ہے کیونکہ مجبور (فاعل) اپنی جان سے ہلاکت کو دفع کرنے کا قصد رکھتا ہے اور ہلاکت اس سے صرف اسی صورت میں دفع ہوگی جب وہ اس چیز کا قصد کرے جسے تصرف کے لیے وضع کیا گیا ہے، لہٰذا وہ لازمی طور پر اس چیز کا قصد رکھنے والا ہے اور جہاں تک مجبور کی طلاق کے عدم وقوع کے مروی آثار کی بات ہے تو وہ ان دیگر آثار کے متعارض ہیں جنہوں نے اس کی طلاق کے وقوع کی صراحت کی ہے لہٰذا ان کے آثار ہمارے آثار سے قبولیت کے زیادہ حق دار نہ ہوں گے۔

۱۳۹۔ راجح قول:

جسے ہم نے اختیار کیا ہے وہ جمہور کا قول ہے، یعنی مجبور کے کسی قسم کے قولی تصرف کے واقع نہ ہونے کا، خواہ وہ تصرف فسخ نہ ہونے کا احتمال رکھتا ہو جیسے کہ طلاق اور نکاح ہیں، یا وہ اس کا احتمال رکھتا ہو جیسے کہ تجارت اور اجرت پر دینا ہے، اس لیے مجبور کے یہ تصرفات باطل واقع ہوں گے۔

اور جو کچھ حنفیہ نے ذکر کیا ہے وہ بطور حجت ان کے مذہب کے لیے قائم رہنے کی سکت نہیں رکھتا اور وہ تمام کا تمام جو انہوں نے ذکر کیا ہے، رد وضد اور چھان بین کی گنجائش رکھتا ہے اور اس موقع پر ہمیں اتنا ہی کافی ہوگا کہ ہم اچھی طرح سے اس کا کچھ حصہ معلوم کر لیں جس سے حنفیہ کا رد کیا جاتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ان کا مذاق والے کی طلاق اور اس کے نکاح کے واقع ہونے سے حجت پیش کرنا مفید نہیں ہے کیونکہ مذاق والے کے اور مجبور کے درمیان فرق ہے، اس لیے کہ مذاق والا سبب کو ایسی حالت میں سرانجام دیتا ہے کہ وہ خود مختار ہوتا ہے اور سبب کے معنی ومطلب کو اور جو کچھ اس پر مرتب ہوگا کو جانتا ہے، جبکہ مجبور جبر کی حالت میں اور اپنی جان سے اذیت کو دفع کرنے کے ارادے سے سبب کو سرانجام دیتا ہے، تو وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے جو اپنے غیر کے قول کی حکایت کرتا ہے، لہٰذا یہ کہاں اور وہ کہاں؟ اور مذاق والے کی طلاق کے واقع ہونے کی نص تو موجود ہے مگر مجبور کی طلاق کے واقع ہونے کی نص کہاں ہے؟ پھر تجارت میں باہمی رضا مندی کا اعتبار کرنا نکاح میں اس کے اعتبار کرنے کو یقیناً بطریقہ اولیٰ واجب کرتا ہے، کیونکہ شرمگاہوں کی اہمیت مال کی اہمیت سے کہیں بڑھ کر ہے، تو جب اللہ تعالیٰ نے سوائے باہمی رضا مندی کے دوسرے کے مال کا لینا حرام کیا ہے، تو شرمگاہیں کہیں زیادہ اس لائق ہیں کہ انہیں شرعی طور سے باہمی رضا مندی کے بغیر حلال نہ ٹھہرایا جائے اور عورت کی مرضی کے بغیر ولی کو اس کی شادی سے منع کرنے کی یہی وجہ ہے۔[1] اور ان کا اقوال میں جبر کے موثر نہ ہونے کا کہنا اس بنا پر مردود ہے کہ قرآن کریم کی نص اس کلمہ کفر پر کہ جسے مجبور نے کہا ہو، کوئی نتیجہ مرتب نہیں کرتی اور یہ بات اقوال میں جبر کے موثر ہونے کی دلیل ہے۔

دوسرے نمبر پر افعال:

اور جس پر مجبور کیا جا سکتا ہو اس کی دوسری قسم یہ ہے اور اس کی پہلی قسم اقوال کے متعلق

---

[1] نظرية العقد: للامام ابن تيميه: ص ۱۵۵.

ہم گفتگو کر چکے۔

اور دوسری قسم کے بارے میں بات کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر جبر غیر مضطر ہو اور مجبور نے ہی فعل کو سرانجام دیا ہو تو وہ اپنے اس فعل کی مکمل جواب دہی کا اکیلا ہی ذمہ دار ہوگا۔

اور اگر جبر مضطر ہو تو اس کی طرف نسبت کے اعتبار سے افعال کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ افعال کہ شارع نے بوقت ضرورت ان کے ارتکاب کو جائز قرار دیا ہے، جیسے شراب کا پینا اور مردار اور خنزیر کا کھانا، تو مجبور (فاعل) کے لیے ان کا ارتکاب کر لینا مباح کیا گیا ہے بلکہ ان کا سرانجام دینا اس پر واجب کیا گیا ہے اور اگر نہیں کرے گا تو گنہگار ہوگا کیونکہ اس کو جائز اللہ تعالیٰ نے کیا ہے اور جان کو ہلاکت سے بچانے کی خاطر جائز کردہ کا تناول واجب ہے، لہٰذا اس کا چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

دوسری قسم: وہ ہے کہ بوقت ضرورت جن کا ارتکاب کر لینے کی رخصت دی گئی ہے اور جب وہ اسے کرتا ہے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اور اگر رکا رہتا ہے حتیٰ کہ اسے اذیت لاحق ہو جاتی ہے تو وہ اجر پانے والا ہے اور دل کے ایمان پر مطمئن ہوتے ہوئے افعال کفر کا ارتکاب کر لینا اسی قسم سے ہے اور غیر کے مال کا ہلاک کرنا بھی اسی قسم سے ہے مگر تاوان مجبور کرنے والے پر ہوگا، فاعل پر نہیں۔ کیونکہ فاعل کو اس کا آلہ قرار دینے کی بہ دولت ہلاک کرنے کے فعل کی نسبت کا مجبور کرنے والے کی طرف کیا جانا ممکن ہے اور یہ حنفیہ اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک ہے۔

تیسری قسم: وہ افعال کہ جن پر اقدام کرنا مجبور کے لیے کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے، جیسے جان کا قتل کرنا، یقیناً دوسرے کی جان بھی اسی طرح معصوم ہے جیسے کہ خود اس کی اپنی اور انسان کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی جان کو نقصان سے بچانے کی خاطر دوسرے کو نقصان پہنچائے اور اگر وہ اس کا ارتکاب کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ رہا قصاص تو وہ مجبور کرنے والے پر ثابت ہوگا اور اسی سے لیا جائے گا، کیونکہ فاعل (مجبور) کو اس کا آلہ قرار دے کر قتل کی نسبت کا مجبور کرنے والے کی طرف کیا جانا ممکن ہے اور قصاص صرف قاتل پر ہے، آلہ قتل پر نہیں اور یہ حنفیہ کے نزدیک ہے ان کے اس قاعدے کی اساس پر جو جبر کرنے کے باب میں ہے، جہاں تک بات شافعیہ وغیرہ کی ہے تو ان کے نزدیک قصاص فاعل پر ہے کیونکہ اس نے وہ فعل کیا جو جبر کے باوجود اس کے لیے حلال نہیں، سو حکم اسی پر ثابت ہوگا اور

جبر کرنے والے کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ سبب بننے کی وجہ سے وہ بھی قاتل ہے۔

اور قتل ہی کی مانند زنا ہے، اس بنا پر حکم تمام کے نزدیک فاعل پر نافذ ہوگا، اس لیے کہ زنا کے فعل کا جبر کرنے والے کی طرف منسوب کیا جانا ممکن نہیں ہے کیونکہ غیر کے آلہ سے زنا کرنا انسان کے لیے ممکن نہیں ہے، مگر حنفیہ نے شبہ کی بنا پر سزا کو کالعدم قرار دیا ہے اور شافعیہ نے اپنے اس قاعدے کی اساس پر اس پر حد قائم کرنے کا کہا ہے، جو یہ ہے کہ مجبور (فاعل) نے ایسا فعل سرانجام دیا ہے کہ وہ جبر کے باوجود اس کے لیے حلال نہیں تھا، تو حکم بھی اسی پر لگے گا، اور یہاں پر اس کا جبر کرنے والے پر ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔

۱۴۰۔ جبر عراقی قانون میں:

أ۔ شہری قانون (سول لا) میں: عراق کے شہری قانون نے جبر کرنے کی تعریف یہ کی ہے کہ آدمی کا کسی کو اس کی رضامندی کے بغیر کوئی عمل سرانجام دینے پر ناحق مجبور کرنا۔ ❶

اور جبر کرنے کی دو قسمیں بنائی ہیں: مضطر اور غیر مضطر۔

پہلی قسم یہ ہے کہ کسی بہت بڑے خطرے کی دھمکی دینا جیسے جان سے مار ڈالنے کی یا خطرناک مالی نقصان کی۔

دوسری قسم وہ ہے جو اس سے کم ہو، جیسے قید کر لینا اور مارنا، لوگوں کے احوال کے مطابق۔

اور زوجہ پر اور ہر لائق احترام قریبی رشتہ دار پر نقصان کے واقع کرنے کو صورت احوال کے پیش نظر جبر مضطر یا غیر مضطر مقرر کیا ہے۔ ❷ اور خاوند کا اپنی بیوی کو مارنے کی یا اس کو اس کے گھر والوں سے منع کر دینے کی دھمکی اس بنا پر دینا تا کہ بیوی اپنا اختیار اس کے فائدے کے لیے استعمال کرے، اس کو بھی جبر میں شمار کیا ہے۔ ❸ اور اس بنا پر خلاصہ کے طور پر یہ بات ان بعض فقہاء کی رائے سے متفق ہے جنہوں نے کہا ہے کہ اگر خاوند اپنی بیوی کو ایک بادشاہ کی مانند ایسے فعل کا حکم دے جسے وہ ناپسند کرتی ہو اور وہ جانتی ہو کہ خاوند کی مخالفت سخت اذیت کا باعث ہوگی تو جبر کرنا ثابت ہو جائے گا۔ ❹

اور آخر میں یہ بات کہ قانون نے جبر کے ثابت ہونے کے لیے وہی شرط لگائی ہے جس

---

❶ الفقرة الاولى من المادة: ١١٢. ❷ الفقرة الاولى والثانية من المادة: ١١٢۔ اور مصر کے شہری قانون نے جان پر یا مال پر یا عزت پر کسی بڑے خطرے کی دھمکی دینے کو جبر کرنا قرار دیا ہے۔ (المادة: ١٢٧ الفقرة الثانية) ❸ المادة: ١٦. ❹ حاشيه ابن عابدين: ٥/ ١٢٠.

شرط کو فقہاء نے لگایا ہے۔ [1]

اور جہاں تک جبر کے اثر کی بات ہے تو قانون نے صراحت کی ہے کہ مجبور (فاعل) کے کیے ہوئے عہد موقوف ہوں گے خواہ جبر مضطر ہو یا غیر مضطر۔ [2] اور اگر وہ ایسے افعال میں ہو جن سے شہری جواب دہی جنم لیتی ہے جیسے مال یا جان کا ہلاک کرنا تو قانون نے صراحت کی ہے کہ فعل فاعل ہی کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اس کے نتیجہ کا ذمہ دار اسی کو قرار دیا جائے گا اور جبر کرنے والے کی طرف اسے منسوب نہیں کیا جائے گا، سوائے اس کے کہ جب مجبور کا جبر مضطر ہو۔ [3]

اور خلاصہ یہ ہے کہ عراقی شہری قانون نے جبر کے معاملے میں جو احکام مقرر کیے ہیں ان میں وہ کسی معین مذہب کی پابندی کیے بغیر فقہاء کے اقوال سے باہر نہیں نکلا۔

ب۔ ذاتی احوال کے قانون (پرسنل لا) میں: عراقی ذاتی احوال کے قانون رقم: ۱۱۸ سن ۱۹۵۹ء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ مجبور کی طلاق واقع نہ ہوگی [4] اور وہ اس میں جمہور فقہاء کی رائے کے موافق ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

ج۔ عراقی سزاؤں (تعزیرات) کے قانون میں: اسی قانون نے اپنی دفعہ ۶۳ میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ اس شخص سے تعزیری طور پر جرم کی جواب دہی نہیں کی جائے گی جس نے کسی ایسے بہت بڑے خطرے سے کہ جس کا وہ خود جان بوجھ کر سبب نہیں بنا اور نہ ہی اس میں کسی اور ذریعہ سے اس کو روکنے کی قدرت تھی تو مجبور اور لاچار ہو کر اس نے اپنی جان یا غیر کی جان یا اپنا مال یا غیر کا مال بچانے کی خاطر جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ الخ [5]

اور مصری تعزیرات کے قانون کی دفعہ ۶۱ میں بھی اسی کی مانند آیا ہے۔

---

[1] المادۃ: ۱۱۳.

[2] المادۃ: ۱۱۵۔ اور اس دفعہ نے تصرف (اختیار کا استعمال) کے عدم نفاذ میں عقد کے قابل فسخ اور ناقابل فسخ ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا اور مصری شہری قانون نے جبر کی بنا پر عقد کے باطل قرار دیے جانے کو جائز ٹھہرایا ہے۔ (المادۃ: ۱۲۷)

[3] المادۃ: ۲۱۵ من القانون المدنی العراقی.

[4] الفقرۃ الاولی من المادۃ: ۳۰۔ اور مصری قانون رقم: ۲۵ مجریہ سن ۱۹۲۹ء نے مجبور کی طلاق کے عدم وقوع کی صراحت کی ہے۔ [5] ومثل ھذا جاء فی قانون العقوبات المصری المادۃ: ۶۱ منه.

دوسرا باب:

احکام کی دلیلیں

۱۴۱۔ تمہید:

شرعی احکام کی واقفیت صرف اور صرف انہی دلیلوں سے ہوگی جنہیں شارع نے اس بنا پر قائم کیا ہے تاکہ وہ احکام کی طرف مکلفین (پابند حکم) کی راہنمائی کریں اور احکام پر انہیں آگاہ کریں اور ان دلیلوں کو، احکام کے اصول یا احکام کے شرعی ماخذ یا احکام کی ادلہ کے ناموں سے موسوم کیا گیا ہے سو یہ نام باہم مترادف ہیں اور معنی ایک ہے۔

اور لغت میں دلیل: اسے کہتے ہیں جس کے اندر امور میں سے کسی امر پر آگاہی اور راہنمائی ہو۔

اور اهل اصول کی اصطلاح میں: دلیل وہ ہے جس میں درست غور وفکر کے ذریعہ خبری مطلوب تک پہنچنا ممکن ہو۔ ❶ اور خبری مطلوب سے مراد شرعی حکم ہے۔

اور کچھ اصولیوں نے دلیل ہونے کے لیے یہ شرط قرار دیا ہے کہ وہ قطعی طور پر شرعی حکم تک پہنچانے والی ہو اور اگر وہ ظنی طور پر پہنچانے والی ہو تو وہ علامت ہے، دلیل نہیں، لیکن اصولیوں کے ہاں مشہور بات اس شرط کا نہ ہونا ہے، سو ان کے نزدیک دلیل وہ ہے جس سے شرعی عملی حکم کا فائدہ قطعی طور پر یا ظنی طور پر حاصل کیا جا سکے۔ ❷

اور شرعی دلیلیں عقلوں کے مخالف نہیں ہیں کیونکہ انہیں شریعت کے اندر اس لیے مقدر کیا گیا ہے تاکہ ان کے ذریعہ سے احکام کا پتہ لگا کر انہیں ان سے نکالا جائے، تو یہ اگر ان کے مخالف ہوں تو ان کا مقصد ختم ہو جائے گا، جس طرح کہ اِسْتِقْرَاءْ ❸ ادلہ کا عقل کے تقاضوں پر جاری ہونے کی اس بنا پر آگاہی دیتا ہے کہ عافیت کی حامل عقلیں

---

❶ الآمدی: ۱۳/۱۱.

❷ المسودہ: ص ۵۷۳.

❸ استقراء: کلی نتیجہ پر پہنچنے کے لیے جزئیات کی تلاش وجستجو اور ان کا احاطہ کرنا۔ از مترجم

انہیں قبول کرتی ہیں اور ان کے تقاضوں کی بجا آوری کرتی ہیں۔ ❶

۱۴۲۔ دلیلوں کی تقسیمیں:

مختلف اعتبارات کو مدنظر رکھتے ہوئے دلیلوں کی مختلف تقسیمیں کی گئی ہیں، یعنی جس جہت سے ان پر نظر ڈالی گئی ہے اس جہت کے پیش نظر ذیل میں ہم ان تقسیموں میں سے دو تقسیموں کا تذکرہ کریں گے۔

پہلی تقسیم:

اس جہت سے کہ ان دلیلوں پر کہاں تک اتفاق اور اختلاف ہے، اس اعتبار سے ان کی مندرجہ ذیل اقسام ہیں:

پہلی قسم: یہ قسم مسلمانوں کے اماموں کے درمیان محل اتفاق ہے اور یہ قسم کتاب (قرآن) اور سنت پر مشتمل ہے۔

دوسری قسم: یہ جمہور مسلمانوں کے درمیان محل اتفاق ہے یہ قسم اجماع اور قیاس کی ہے اجماع میں معتزلہ میں سے نظام نے اور بعض خارجیوں ❷ نے مخالفت کی ہے جبکہ قیاس میں جعفریہ ❸ اور ظاہریہ ❹ نے مخالفت کی ہے۔

تیسری قسم: یہ علماء کے درمیان محل اختلاف ہے، یہاں تک کہ ان جمہور کے درمیان بھی جو کہ قیاس کے قائل ہیں اور یہ قسم عرف ❺ اور استصحاب اور استحسان اور مصالح مرسلۃ اور ہم سے قبل کی شریعت اور مذہب صحابی پر مشتمل ہے تو کچھ علماء نے اس قسم کو احکام کے تقرر کے مآخذ میں شمار کیا ہے اور کچھ نے شمار نہیں کیا۔

---

❶ الموافقات، الشاطبي:۳/ ۲۷۔۲۸.

❷ مذكرات في اصول الفقه لاستاذنا الشيخ محمد الزفزاف ٦٣.

❸ اصول الاستنباط للعلامة السيد علي تقي الحيدري: ۲/ ۲۰۸ ومابعدها.

❹ الاحكام في اصول الاحكام للامام ابن حزم الظاهري: ۷/ ۵۳ ومابعدها.

❺ عُرف معتبر ہے، لیکن اختلاف اس کو مستقل دلیل کی حیثیت دینے میں ہے۔

دوسری تقسیم:

دلیلیں منقول کی طرف یا معقول کی طرف لوٹنے کے اعتبار سے دو قسموں میں تقسیم ہیں: منقولی اور معقولی۔

پہلی قسم: منقولی دلیلیں اور یہ کتاب وسنت کی دلیلیں ہیں اور اسی قسم میں اجماع اور مذہب صحابی اور ہم سے قبل کی شریعت ان علماء کی رائے کی بنیاد پر شامل ہوں گے جو انہیں دلیل کے طور پر لیتے ہیں اور احکام کے تقرر کے مآخذ میں انہیں شمار کرتے ہیں اور دلیلوں کی یہ قسم صرف اور صرف اس بنا پر منقولی ہے کہ یہ قسم شارع سے نقل کیے ہوئے امر کی عبادت گزاری کرنے کی طرف لوٹتی ہے کہ جس میں کسی کی نظر وفکر اور رائے نہ ہو۔

دوسری قسم: معقولی دلیلیں یعنی جو نظر وفکر اور رائے کی طرف لوٹتی ہیں اور یہ قسم قیاس کی ہے اور اسی قسم میں استحسان اور مصالح مرسلہ اور استصحاب شامل ہوں گے اور یہ قسم صرف اور صرف اس بنا پر معقولی ہے کہ یہ قسم نظر وفکر اور رائے کی طرف لوٹتی ہے اور شارع سے منقول امر کی طرف نہیں لوٹتی۔

اور یہ تقسیم جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یہ صرف اور صرف دلیلوں کے اصولوں کی نسبت اور اعتبار سے ہے اور جہاں تک بات ہے ان سے شرعی حکم پر دلیل لینے کی تو دونوں قسموں میں سے ہر ایک دوسری کی محتاج ہے کیونکہ شارع سے منقول امر سے دلیل لینے کے لیے اس میں نظر وفکر اور عقل جو کہ فہم کا ذریعہ ہے کا استعمال ناگزیر ہے، جس طرح کہ رائے کے صحیح اور معتبر ہونے کے لیے اس کا سہارا منقول پر ہونا ضروری ہے کیونکہ خالی عقل کو احکام کی تشریع میں کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ [1]

۱۴۳۔ تمام قسموں کی دلیلوں کی جائے رجوع کتاب ہے:

ہم کہہ چکے ہیں کہ دلیلیں دو قسم کی ہیں منقولی اور معقولی۔ اور غور وفکر کے وقت ہم شرعی دلیلوں کو کتاب وسنت میں محصور ومحدود پاتے ہیں کیونکہ جو دلیلیں ثابت شدہ ہیں وہ عقل کی بدولت ثابت شدہ نہیں ہیں اور وہ صرف اور صرف کتاب وسنت کی بدولت ثابت شدہ ہیں،

[1] الموافقات للشاطبی: ۳/ ٤١.

اس لیے کہ انہی دونوں کے دم قدم سے دلیلوں کی وہ صحت قائم ہے کہ جس پر اعتماد ہے لہٰذا کتاب وسنت دو جہتوں سے احکام کی جائے رجوع اور ان کا سہارا ہیں: پہلی جہت ان کا جزئی فرعی احکام پر دلالت کرنا ہے، جیسے زکوٰۃ اور تجارت اور سزاؤں وغیرہ کے احکام دوسری جہت ان کا ان قواعد اور اصولوں پر دلالت کرنا ہے جن پر جزئی فرعی احکام کا انحصار ہے، جیسے ان دونوں کا اجماع کے حجت اور احکام کی بنیاد ہونے پر دلالت کرنا اور قیاس اور ہم سے قبل کی شریعت اور ان کی مانند کے دیگر بھی اسی طرح کے ہیں۔

پھر سنت کی جائے رجوع بھی کتاب ہے اور اس کی دو وجہیں ہیں:

پہلی وجہ: سنت پر عمل کرنا اور اس پر اعتماد کا ہونا اور اس سے احکام کا حاصل کیا جانا یقیناً اس پر دلالت صرف اور صرف قرآن کریم ہی نے کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النسآء: ٥٩)

''اے ایمان والو فرمانبرداری کرو اللہ تعالیٰ کی اور فرمانبرداری کرو رسول (ﷺ) کی اور تم اپنے میں سے اختیار والوں کی۔''

اور بہت ساری جگہوں میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (النسآء: ٥٩) ''فرمانبرداری کرو اللہ کی اور رسول کی۔'' اس فرمان کا تکرار آپ کی اطاعت کے عام ہونے پر دلالت کرتا ہے، خواہ وہ حکم کہ جسے آپ لائے ہیں اس میں سے ہو جو کتاب میں ہے، یا اس میں سے ہو جو کہ کتاب میں نہیں ہے، مزید تائید کے لیے ان فرامین کو ملا لیجئے جو کہ اس مطلب کیلئے مفید ہوں جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ (الحشر:٧)

''اور تمہیں جس سے وہ روک دے تو رک جاؤ۔''

اور یہ فرمان:

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٣)

''سنو جو لوگ حکم کی مخالفت کرتے ہیں انہیں ڈرتے رہنا چاہیے کہ کہیں ان پر کوئی

زبردست آفت نہ پڑے یا انہیں دردناک عذاب نہ پہنچے۔"

دوسری وجہ: یقیناً سنت صرف اور صرف کتاب کریم کو بیان کرنے اور اس کے معانی کی شرح کرنے کے لیے آئی ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)

"اور یہ ذکر ہم نے آپ کی طرف اتارا ہے کہ لوگوں کی جانب جو نازل فرمایا گیا ہے آپ اسے کھول کھول کر بیان کر دیں۔"

اور اس کا یہ فرمان:

﴿يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧)

"اے رسول! جو کچھ بھی آپ کی طرف آپ کے رب کی جانب سے نازل کیا گیا ہے پہنچا دیجیے۔"

اور پہنچانے کا حکم کتاب کے پہنچانے کو اور اس کے معانی کے بیان کے پہنچانے کو شامل ہے۔

لہٰذا سنت کتاب کا بیان ہے اس کے معانی کی شرح ہے اور اس کے خلاصہ کی تفصیل ہے جیسا کہ جلد ہی اس کی وضاحت سنت کی بحث میں آئے گی۔

اور اس بنا پر کتاب اللہ قرآن ہی تمام اصولوں کی بنیاد اور تمام ماخذوں کا ماخذ اور تمام دلیلوں کی جائے رجوع ہے۔[1]

۱۴۴۔ دلائل کی ترتیب:

جن دلائل پر اتفاق ہے اور جن میں اختلاف ہے، ہم ان کا ذکر کر چکے ہیں اور ہم کہہ چکے ہیں کہ کتاب ہی تمام دلائل کی جائے رجوع اور ماخذ کا منبع ہے، لہٰذا یہ بات کسی بیان کی محتاج نہیں ہے کہ جس وقت کسی شرعی حکم کے جاننے کا ارادہ ہو تو اس وقت رجوع کرنے میں تمام دلائل پر قرآن کریم کو آگے رکھا جائے اور جب اس میں حکم نہ ملے تو سنت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا کیونکہ سنت قرآن کریم کا تفصیلی بیان اور اس کے معانی کی شرح کرتی ہے۔ لہٰذا بدیہی بات ہے کہ جس وقت قرآن کریم میں حکم موجود نہ ہو تو اس کی طرف ہی رجوع ہوگا اور جب سنت میں حکم موجود نہ ہوگا تو اجماع کی طرف رجوع کرنا لازم ہوگا کیونکہ اجماع کا انحصار

[1] المرجع السابق: ٣/ ٤٢-٤٣.

کتاب یا سنت کے فرمان پر ہوتا ہے اور مسئلہ کے بارے میں اجماع موجود نہ ہو تو قیاس کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔

تو دلائل کی طرف رجوع کرنے اور ان سے احکام حاصل کرنے کی ترتیب اس طرح سے ہوگی کہ کتاب، پھر سنت، پھر اجماع، پھر قیاس اور اس پر جمہور فقہاء متفق ہیں جو اجماع اور قیاس کی حجیت ودلیل ہونے کے قائل ہیں اور کتاب وسنت کے ساتھ مزید ان دونوں کو بھی احکام مقرر کرنے کے لیے منبع ومصدر شمار کرتے ہیں اور جمہور کی اس اختیار کردہ ترتیب پر بہت سارے آثار نے دلالت کی ہے جن میں سے کچھ یہ ہیں:

۱۔ رسول اللہ ﷺ نے جب سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف روانہ کیا تو فرمایا: جب تجھے کوئی فیصلہ درپیش ہوگا تو کس طرح سے تم فیصلہ دو گے؟ انہوں نے کہا کہ میں کتاب اللہ سے فیصلہ دوں گا۔ فرمایا: اگر تم نہ پاؤ تو؟ انہوں نے کہا کہ میں سنت رسول اللہ ﷺ سے فیصلہ دوں گا۔ فرمایا: اگر تم نہ سنت رسول میں پاؤ اور نہ کتاب اللہ میں پاؤ تو؟ تو انہوں نے کہا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوتاہی نہ کروں گا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے میرے سینے پر (ہاتھ) مارا اور فرمایا: تمام تعریف اس اللہ کی ہے جس نے رسول اللہ ﷺ کے رسول کو اس (بات) کی توفیق دی جو رسول اللہ کو خوش کرتی ہے۔ ❶

اس حدیث سے دلالت کا پہلو یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے انہیں اس وقت ان کے اجتہاد کرنے پر برقرار رکھا جب وہ کتاب اور سنت میں حکم نہ پائیں اور قیاس بھی کچھ نہیں سوائے اس کے کہ وہ رائے سے اجتہاد کرنے کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔

۲۔ میمون بن مہران کہتے ہیں کہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی جھگڑا آتا تو وہ کتاب اللہ میں غور وفکر کرتے تو اگر آپ اس میں وہ (دلیل) پاتے کہ جس کے ساتھ فیصلہ کر دیں، تو اس کے ساتھ فیصلہ کر دیتے اور اگر آپ کتاب اللہ میں نہ پاتے تو سنت رسول اللہ ﷺ میں غور وفکر کرتے، اگر آپ اس میں وہ (دلیل) پاتے کہ

❶ تیسیر الوصول لابن الدیبع الشیبانی: ٤/ ٥٥.

جس کے ساتھ فیصلہ کر دیں تو اس کے ساتھ فیصلہ کر دیتے اور اگر یہ آپ کو عاجز کر دیتا تو آپ سرکردہ لوگوں کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ لیتے تو ان کی رائے جب کسی چیز پر متفق ہو جاتی تو اس کے ساتھ فیصلہ کر دیتے اور سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی یہی کیا کرتے تھے۔ ❶

۳۔ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کوفہ کے قاضی شریح سے کہتے ہیں کہ اللہ کی کتاب سے فیصلہ دو اور اگر نہ پاؤ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے ساتھ، یعنی آپ کی سنت کے ساتھ اور اگر نہ پاؤ تو اس کے ساتھ جو تجھ پر مجتہد اماموں کے ہاں سے واضح ہوا ہو اور اگر نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔ اور اہل علم وتقویٰ سے مشورہ کرو۔ ❷

اور اسی کی مانند سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کہا کرتے تھے۔ ❸

---

❶ اعلام الموقعين: ١/ ٥١.

❷ اعلام الموقعين: ١/ ١٧١.

❸ اعلام الموقعين: ١/ ٥٢.

پہلی فصل

پہلی دلیل قرآن کریم

۱۴۵۔ اس کی تعریف اور اس کی حجیت:

قرآن کریم اس بات سے کہیں زیادہ مشہور ہے کہ اس کی تعریف کی جائے، اس کے باوجود اہل اصول نے اس کی تعریف کا اہتمام کیا ہے اور اس کی مختلف تعریفیں کی ہیں اور ہر ایک نے کوشش کی ہے کہ اس کی تعریف جامع اور مانع ہو۔

اور ان تعریفوں میں سے ایک تعریف یہ ہے کہ قرآن ایسی کتاب ہے جو اللہ کے رسول محمد ﷺ پر نازل شدہ ہے اوراق میں لکھی ہوئی ہے، آپ سے ہم تک نقل متواتر کے ساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔

اور مسلمانوں کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن کریم تمام پر حجت ہے اور یہ کہ احکام کے تقرر کے لیے وہ پہلا ماخذ ہے، بلکہ وہ تمام انسانوں پر حجت ہے اور اس کی حجیت کی دلیل یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں سے ہے اور اس کے اللہ تعالیٰ کے ہاں سے ہونے کی دلیل اس کا معجزہ ہونا ہے جیسا کہ کچھ (صفحات) بعد جلد اس کا بیان آئے گا اور جب اس کا اللہ تعالیٰ کے ہاں سے ہونا ثابت ہے تو تمام کی جانب سے اس کی اتباع کرنا واجب ہے۔

۱۴۶۔ قرآن کریم کی خصوصیات:

پہلی: یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی گفتگو ہے، جسے اس کے رسول محمد ﷺ پر اتارا گیا ہے اور اس بنا پر تورات اور انجیل کی مانند دیگر آسمانی کتابیں قرآن میں شمار نہ ہوں گی کیونکہ وہ محمد ﷺ پر نہیں اتاری گئیں۔

دوسری: قرآن لفظ اور معنی کا مجموعہ ہے اور اس کے الفاظ عربی زبان میں اترے ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ۳)

''ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن بنایا ہے۔''

سو قرآن کریم میں کوئی لفظ غیر عربی نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں ''اللہ کی کتاب تمام کی تمام عربی زبان میں اتری ہے اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اللہ کی کتاب میں جو کچھ بھی ہے وہ عرب کی زبان کے ذریعہ سے ہے۔ [1] اور اس بنا پر احادیث نبویہ قرآن میں شمار نہ ہوں گی کیونکہ ان کے الفاظ اللہ تعالیٰ کے ہاں سے نہیں ہیں اگر چہ ان کا مطلب اللہ تعالیٰ کے ہاں سے اتارا گیا ہے اور اسی طرح قرآن کی تفسیر بھی اس میں شمار نہ ہوگی اگر چہ وہ عربی میں ہی ہو اور اسی طرح قرآن کا غیر عربی میں ترجمہ بھی اس میں شمار نہ ہوگا۔

تیسری: یہ کہ وہ تواتر کے ساتھ ہم تک منتقل ہوا ہے، یعنی قرآن کریم کو ایسی جماعت سے ایسی جماعت منتقل کرتی چلی گئی ہے کہ ہر جماعت کو اُس تعداد کی کثرت اور جائے سکونتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کسی جماعت کے بارے میں یہ گمان تک نہیں کیا جا سکتا کہ وہ جھوٹ پر مشترک اور متفق ہو سکتی ہے اور منتقلی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچنے کا یہی عالم ہے، تو منتقلی کا آغاز اپنے اختتام کی مانند ہے اور اس کا درمیان بھی اپنی دونوں جانبوں کی ہی مانند ہے۔ [2] اور اس بنا پر جن قراءات کی منتقلی غیر متواتر ہے وہ قرآن میں شمار نہیں کی جائیں گی۔

جیسے سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے فرمان: البقرہ ۱۹۶ اور المائدۃ ۸۹ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ میں لفظ مُتَتَابِعَاتٍ زائد کیا ہے، تو یہ قراءت اس بات پر محمول کی جائے گی کہ لفظ متتابعات سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے میں ثلاثۃ ایام کی تفسیر ہے۔ [3]

چوتھی: یہ کہ وہ کمی اور بیشی سے محفوظ ہے، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی بنا پر ﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ﴾ (الحجر: ۹) ''ہم نے ہی اس قرآن کو نازل فرمایا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔'' تو اس میں نہ کسی قسم کی کمی ہے اور نہ بیشی ہے اور مخلوق کو ہرگز یہ طاقت نہ ہو سکے گی کہ وہ اس پر کچھ اضافہ کرے یا کہ اس میں کچھ کمی کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے اور جس چیز کی حفاظت اللہ تعالیٰ نے سنبھال لی ہو تو اس تک کھیلنے

---

[1] الرسالۃ للامام الشافعی: ص ۴۰۔ ۴۲۔ [2] اصول البزدوی: ۱/ ۲۸۲۔

[3] المستصفی للغزالی: ۱/ ۵۶۔ آیت کا ترجمہ: ''تو جو شخص طاقت نہ رکھے تو وہ تین دن روزہ رکھے اور متتابعات کا معنی ہے پے در پے اور لگاتار۔''

والوں اور فسادیوں کے ہاتھ ہرگز نہ پہنچ سکیں گے۔

پانچویں: یہ کہ وہ معجزہ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام کے تمام انسان اس کی مانند لانے سے کمزور ہیں، چنانچہ اس کا معجزہ ہونا قرآن کے اپنے مخالف عرب کو یہ چیلنج دینے سے ثابت ہو چکا ہے کہ وہ اس کی مانند بنا کے لائیں تو وہ اس سے عاجز آ گئے، پھر قرآن نے اس کو دس سورتوں کا چیلنج کیا تو وہ اس سے بھی عاجز آ گئے، پھر اس نے ان کو ایک سورت کا چیلنج دیا تو اس سے بھی عاجز آ گئے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا﴾ (الاسراء: ۸۸)

''کہہ دیجئے کہ اگر تمام انسان اور کل جنات مل کر اس قرآن کے مثل لانا چاہیں تو ان سب سے اس کے مثل لانا ناممکن ہے گو وہ (آپس میں) ایک دوسرے کے مددگار بھی بن جائیں۔''

اور فرمایا:

﴿اَمْ يَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّ ادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ﴾ (هود: ۱۳)

''کیا یہ کہتے ہیں کہ اس قرآن کو اسی نے گھڑا ہے، جواب دیجئے کہ پھر تم بھی اسی کی مثل دس سورتیں گھڑی ہوئی لے آؤ اور اللہ کے علاوہ جسے چاہو اپنے ساتھ بلا بھی لو اگر تم سچے ہو۔''

اور فرمایا:

﴿وَ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَ ادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَ لَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾ (البقرة: ۲۳-۲۴)

''ہم نے جو کچھ اپنے بندے پر اتارا ہے اس میں اگر تمہیں شک ہو اور تم سچے ہو تو اس جیسی ایک سورت تو بنا لاؤ، تمہیں اختیار ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اپنے مددگاروں

کو بھی بلا لو۔ پس اگر تم نے نہ کیا اور تم ہرگز نہیں کر سکتے تو (اسے سچا مان کر) اس آگ سے بچو جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں جو کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے۔“

ہمتوں کو اکسانے والے اور مقابلے پر ابھارنے والے عرب اس چیلنج کے ہوتے ہوئے جواب دینے سے عاجز آ گئے باوجودیکہ مقابلے کے تقاضے موجود تھے اور اس میں رکاوٹیں معدوم تھیں، جہاں تک تقاضے کی موجودگی کی بات ہے تو یہ وہ اس لیے کہ عرب محمد ﷺ کی دعوت کو ختم کرنے کی انتہائی شدید رغبت رکھتے تھے، تو اگر وہ قدرت رکھتے ہوتے تو ضرور قرآن کا مقابلہ کرنے والی چیز بنا کے لے آتے اور محمد ﷺ کی دعوت کو بے کار کر دیتے اور جہاں تک مقابلے میں رکاوٹوں کے نہ ہونے کی بات ہے تو وہ اس لیے کہ وہ فصاحت و بلاغت والے تھے اور عربی زبان کی پوری پوری واقفیت رکھتے تھے اور حکومت واقتدار کے مالک تھے، پھر بھی جب ان کا عجز ثابت ہو گیا تو ثابت ہوا کہ عربی زبان میں اترنے والا قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی ہی کتاب ہے اور محمد ﷺ یقیناً سچے رسول ہیں۔

۱۴۷۔ اس کے معجزہ ہونے کی وجوہات:

ویسے تو اس کے معجزہ ہونے کی وجوہات بیشمار ہیں، ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

۱۔ اس کی وہ بلاغت جس نے عربوں کو لاجواب کر دیا اور ان کو اس قدر حیرت میں ڈال دیا کہ جو اس سے پہلے کلام عرب میں معلوم ہی نہ تھی، نہ نظم میں اور نہ نثر میں، قرآن کے تمام اجزاء میں بلاغت کا بلند معیار ساتھ ساتھ موجود ہوگا، باوجودیکہ اسے متفرق جگہوں سے لے لیں اور اس کے مختلف احکام کو لے لیں اور باوجودیکہ اس کا نزول مختلف ادوار کے وقفوں میں ہے۔

۲۔ اس کا مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی خبر دینا اور واقعی وہ پیش آئے، اسی میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿الٓمّٓ ० غُلِبَتِ الرُّوْمُ ० فِیْٓ اَدْنَی الْاَرْضِ وَ هُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبُوْنَ ० فِیْ بِضْعِ سِنِیْنَ﴾ (الروم: ١-٤)

”آلم۔ رومی مغلوب ہوگئے۔ نزدیک کی زمین پر اور وہ مغلوب ہونے کے بعد عنقریب غالب آجائیں گے۔ چند سال ہی میں۔“

۳۔ اس کا سابقہ نامعلوم امتوں کی ایسی خبریں دینا کہ جو عرب کے ہاں اس لیے مکمل طور پر نامعلوم تھیں کہ ان پر دلالت کرنے والے آثار اور نشانات کا وجود مٹ چکا تھا اور اس قسم کی خبریں دینے کی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے:

﴿تِلْكَ مِنْ اَنْبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَآ اِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَآ اَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذَا﴾ (هود: ۴۹)

"یہ خبریں غیب کی خبروں میں سے ہیں جن کی وحی ہم آپ کی طرف کرتے ہیں، انہیں اس سے پہلے آپ جانتے تھے اور نہ آپ کی قوم۔"

۴۔ اس کا کائنات کے بعض ایسے حقائق کی جانب اشارہ کرنا کہ جنہیں جدید علم نے ثابت کیا ہے، اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿اَوَلَمْ يَرَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ اَفَلَا يُؤْمِنُوْنَ﴾ (الانبیاء: ۳۰)

"کیا کافر لوگوں نے یہ نہیں دیکھا کہ آسمان وزمین باہم ملے ہوئے تھے پھر ہم نے انہیں جدا کیا اور ہر زندہ چیز کو ہم نے پانی سے پیدا کیا، کیا یہ لوگ پھر بھی ایمان نہیں لاتے۔"

﴿وَ اَرْسَلْنَا الرِّيٰحَ لَوَاقِحَ﴾ (الحجر: ۲۲)

"اور ہم بوجھل ہوائیں بھیجتے ہیں۔"

۱۴۸۔ قرآن کریم کے احکام:

قرآن کریم بہت ساری قسموں کے احکام پر مشتمل ہے، انہیں تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

پہلی قسم: عقیدہ سے تعلق رکھنے والے احکام، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان اور اس کے فرشتوں پر ایمان اور اس کی کتابوں پر ایمان اور اس کے رسولوں پر اور آخرت کے دن پر اور یہ اعتقادی احکام ہیں، ان کی تعلیم کا مقام علم توحید ہے۔

دوسری قسم: روح وقلب کی اچھی تربیت اور ان کی درستگی سے تعلق رکھنے والے احکام اور یہ اخلاقی احکام ہیں، ان کی تعلیم کا مقام علم اخلاق یا تصوف ہے۔

تیسری قسم: مکلفین (پابند حکم) کے افعال اور اقوال سے تعلق رکھنے والے عملی احکام ہیں فقہ سے یہی مقصود ہیں اور علم فقہ اور اس کے اصول انہی کی واقفیت کو اور ان تک رسائی کو ہدف بناتے ہیں اور یہ احکام دو قسم کے ہیں۔

پہلی قسم عبادت: جیسے نماز اور روزے اور ان کا مقصد فرد کے تعلق کو اس کے رب سے وابستہ کرنا ہے۔

دوسری قسم: جو عبادات کے علاوہ ہیں، جنہیں فقہاء کی مخصوص زبان میں معاملات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور یہی وہ احکام ہیں جو جدید قانون کی زبان کے مطابق قانون خاص اور قانون عام کے دائرے میں داخل ہیں اور ان احکام سے مقصود فرد کے فرد کے ساتھ، یا فرد کے معاشرے کے ساتھ یا معاشرے کے معاشرے کے ساتھ تعلق کو منظم کرنا ہے اور وہ یہ ہیں: [1]

أ۔ خاندان سے متعلقہ احکام: اور یہ اس دائرے میں داخل ہیں جس کا نام گھریلو قانون یا ذاتی معاملات (پرسنل لا) رکھا جاتا ہے، جیسے نکاح، طلاق، اولاد، خاندانی سلسلہ اور سرپرستی اور انہی کی مانند دیگر امور اور ان سے مقصود خاندان کی محکم بنیادوں پر تعمیر ہے اور خاندان کے افراد کے حقوق اور واجبات کا بیان ہے ان احکام کی آیات (۷۰) ستر کے قریب ہیں۔

ب۔ افراد کے مالی معاملات سے متعلقہ احکام: جیسے خرید و فروخت، گروی رکھنا اور تمام عقد اس دائرے میں داخل ہیں جس کا نام شہری (سول) قانون رکھا جاتا ہے ان کی آیات (۷۰) ستر کے قریب ہیں۔

ج۔ عدالت، گواهی اور حلف سے متعلق احکام: ان سے مقصود عدالتی کارروائی کے طریقہ کار کو منظم بنانا ہے تاکہ لوگوں کے درمیان عدل کو عملی جامہ پہنایا جا سکے یہ جس چیز میں داخل ہیں اُس کا نام آج کل قانون مرافعات (عدالت میں دعویٰ پیش کرنے کی کارروائی سے متعلق قانون) رکھا جاتا ہے اس کی آیات ۱۳ کے قریب ہیں۔

د۔ جرائم اور سزاؤں سے متعلقہ احکام: یہ اسلامی تعزیراتی قانون ہے اس کی آیات ۳۰ کے قریب ہیں، اس سے مقصود لوگوں کی اور ان کی عزتوں کی اور ان کے مالوں کی

---

[1] الشيخ عبدالوهاب خلاف المرجع السابق: ص ۷ ومابعدها.

حفاظت اور اطمینان وسکون کا عام پھیلاؤ اور معاشرے کا جماؤ پکڑنا ہے۔

ھ۔ نظام حکومت سے متعلقہ احکام: اور حاکم کے محکوموں سے تعلق کی حدود، حاکم اور محکوموں میں سے ہر ایک کے حقوق اور ذمہ داریوں کا بیان یہ جس میں داخل ہے اسے بنیادی اور دستوری قانون کا نام دیا جاتا ہے اس کی آیات ۱۰ کے قریب ہیں۔

و۔ مملکت اسلامیہ کے دیگر مملکتوں کے ساتھ معاملے سے متعلق احکام: اس کے ان کے ساتھ تعلق کی حدود، صلح اور جنگ میں اس تعلق کی نوعیت اور اس پر جو احکام مرتب ہوتے ہیں اور اسی طرح غیر ملکی کے مملکت اسلامیہ سے پناہ طلب کرنے کے تعلق کا بیان۔ ان احکام میں سے کچھ ایسے ہیں جو بین الاقوامی قانون عام کے دائرے میں داخل ہیں ان میں سے کچھ وہ ہیں جو بین الاقوامی قانون خاص کے دائرے میں داخل ہیں اور ان کی آیات (۱۰) دس کے قریب ہیں۔

ز۔ معاشی احکام: یہ ملک کے ذرائع آمدن اور خرچ کے مصارف سے اور اغنیاء کے مالوں میں افراد کے حقوق سے تعلق رکھتے ہیں ان کی آیات (۲۵) پچیس کے قریب ہیں۔

۱۴۹۔ قرآن کریم کا احکام کو بیان کرنا:

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ۸۹)

''اور ہم نے تجھ پر یہ کتاب نازل فرمائی ہے جس میں ہر چیز کا شافی بیان ہے۔''

﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الانعام: ۳۸)

''اور ہم نے کتاب میں کوئی چیز نہیں چھوڑی۔''

سو قرآن کریم میں تمام شرعی احکام کا بیان موجود ہے مگر اس کے بیان کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: شریعت سازی کے لیے عمومی قواعد اور اصولیات کا ذکر اور کلی صورتوں میں احکام کا بیان، تو وہ عمومی قواعد اور اصولیات جو کہ شریعت سازی اور احکام کی فروعات سازی کی اساس ہیں ان میں سے کچھ ذیل میں آتے ہیں:

أ۔ مشورہ: ﴿وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ﴾ (الشوریٰ: ۳۸) ''اور ان کا (ہر) کام آپس کے مشورے سے ہوتا ہے۔'' ﴿وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ﴾ (ال عمران: ۱۵۹) ''اور

ان سے معاملہ میں مشورہ کیا کرو۔"

ب۔ انصاف: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ كُمْ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ۹۰) "اللہ تعالیٰ تمہیں عدل کا حکم دیتا ہے۔"

﴿اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا وَ اِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ﴾ (النسآء: ۵۸)

"اور اللہ تعالیٰ تمہیں تاکیدی حکم دیتا ہے کہ امانت والوں کی امانتیں انہیں پہنچاؤ اور جب لوگوں کا فیصلہ کرو تو عدل وانصاف سے فیصلہ کرو۔"

ج: انسان اپنے ارتکاب جرم کا ذمہ دار ہے: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى﴾ (الانعام: ۱۶۴) "اور کوئی کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔"

د۔ سزا بقدر جرم: ﴿وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشوریٰ: ۴۰) "اور برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے۔"

ہ۔ مال غیر کا احترام: ﴿وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۝﴾ (البقرة: ۱۸۸) "اور ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھایا کرو، نہ حاکموں کو رشوت پہنچا کر کسی کا کچھ مال ظلم وستم سے اپنا کرلیا کرو حالانکہ تم جانتے ہو۔"

و۔ خیر پر اور جس میں امت کا نفع ہو اس پر باہمی تعاون کرنا: ﴿وَ تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَ لَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ۲) "نیکی اور پرہیزگاری میں ایک دوسرے کی امداد کرتے رہو اور گناہ اور ظلم وزیادتی میں مدد نہ کرو۔"

ز۔ ذمہ داریوں کا پورا کرنا: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ﴾ (المائدة: ۱) "اے ایمان والو! عہد وپیمان پورے کرو۔"

ط۔ تنگی ختم کر دی گئی ہے: ﴿وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ۷۸) "اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں ڈالی۔"

ی: ضرورت مندی حرام کو حلال کر دیتی ہے: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّ لَا عَادٍ فَلَآ

إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣) ''پھر جو مجبور ہو جائے اور وہ حد سے بڑھنے والا اور زیادتی کرنے والا نہ ہو اس پر کوئی گناہ نہیں۔''

اور ان احکام میں جو کہ قرآن کریم میں عمومی شکل میں آئے ہیں اور ان کی تفصیل بیان نہیں کی گئی، زکوۃ کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: ١٠٣)

''آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجیے۔''

اور اس کی مانند قصاص ہے:

﴿وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩)

''عقلمندو! قصاص میں تمہارے لیے زندگی ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ (البقرة: ١٧٨)

''تم پر مقتولوں کا قصاص لینا فرض کیا گیا ہے۔''

قرآن کریم نے قصاص کی شرطیں بیان نہیں کیں، انہیں سنت نے بیان کیا ہے، تجارت اور سود بھی اسی طرح ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ (البقرة: ٢٧٥)

''اور اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال اور سود حرام کیا ہے۔''

تو حلال تجارت اور اس کی شرطوں اور حرام سود اور اس کی قسموں کا بیان سنت میں آیا ہے احکام کے بیان کے لیے یہ قسم جو کہ عمومی بیان کی ہے، قرآن میں یہی اکثر ہے اور احکام قرآن کے عمومی قواعد واصولیات کی شکل پر آنے میں حکمت یہ ہے کہ ان کا اس طرز پر آنا ان کو نئے پیش آنے والے واقعات کے لیے وسیع تر بناتا ہے جس سے کسی چیز میں کبھی تنگی نہیں ہوگی۔

دوسری قسم: تفصیلی احکام اور یہ قرآن میں تھوڑے ہیں، انہی میں سے تقسیم ورثہ کی مقداریں ہیں حدود میں سزاؤں کی مقداریں ہیں، طلاق کا طریقہ اور اس کی تعداد ہے، حرام کردہ عورتوں کی تفصیل ہے اور انہی کی مثل کے احکام ہیں۔

۱۵۰۔ بیانِ اَحکام میں قرآن کریم کا اُسلوب:

احکام کے بیان میں قرآن کے مختلف انداز ہیں، یہ اس کی بلاغت، اس کے معجزہ ہونے اور کتاب ہدایت وراہنمائی ہونے کا تقاضا ہے، سووہ احکام کو ایسے پیش کرتا ہے کہ جس میں بجا لانے کا شوق اور مخالفت وضد سے نفرت دلاتا ہے، اسی بنا پر ہم واجب شدہ کو پاتے ہیں کہ وہ اس کے وجوب کی صراحت کبھی تو امر کے صیغہ سے کرتا ہے:

﴿وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ﴾ (الطلاق: ۲)

''اور اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لیے ٹھیک ٹھیک گواہی دو۔''

یا یہ کہ فعل مخاطب لوگوں پر فرض ہے:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ﴾ (البقرۃ: ۱۸۳)

''تم پر روزے رکھنا فرض کیا گیا جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیا گیا تا کہ تم تقویٰ اختیار کرو۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ (البقرۃ: ۱۷۸)

''تم پر مقتولوں کا قصاص لینا فرض کیا گیا ہے۔''

اور کبھی واجب کا بیان اس کے کرنے والے کے لیے اچھے بدلے اور ثواب کے ذکر کے ذریعہ ہوتا ہے:

﴿وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ﴾ (النسآء: ۱۳)

''اور جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (ﷺ) کی فرمانبرداری کرے گا اسے اللہ تعالیٰ جنتوں میں لے جائے گا۔''

اور حرام شدہ کا بیان کبھی نہی کے صیغہ سے ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الانعام: ۱۵۱)

''اور جس نفس کا خون کرنا اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے اس کو مت قتل کرو۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ لَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)

''اور اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ پڑو۔''

اور کبھی اس کے کرنے پر دھمکی دینے یا سزا مرتب کرنے کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا﴾ (النسآء: ١٠)

''جو لوگ ناحق ظلم سے یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ ہی بھر رہے ہیں اور عنقریب وہ دوزخ میں جائیں گے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ﴾ (النسآء: ١٤)

''اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی اور اس کے رسول (ﷺ) کی نافرمانی کرے اور اس کی مقررہ حدوں سے آگے نکلے اسے وہ جہنم میں ڈال دے گا۔''

اس بنا پر ہر وہ شخص جو قرآن سے احکام حاصل کرنا چاہتا ہو اس پر واجب ہے کہ وہ قرآن کے ان طور طریقوں سے اور احکام کے بیان کی کیفیت سے، اور وجوب یا حرمت یا جواز پر دلالت کرنے والے جو قرائن فرامین کے ساتھ لگے ہوتے ہیں، ان سے واقف ہو اس موضوع کے لیے مفید چند ضابطے اور قاعدے آگے آتے ہیں:

۱۔ فعل کا حکم وجوب یا ندب ہوگا، بشرطیکہ فعل وجوب یا ندب پر دلالت کرنے والے صیغہ کے ذریعہ سے آیا ہو، یا جب قرآن میں فعل کا ذکر کیا جائے تو اس کے ساتھ تعریف ہو یا محبت ہو، یا اس کی تعریف ہو یا اس کے فاعل کی ہو، یا جب اس کے فاعل کے لیے اچھا بدلہ اور ثواب اس کے ساتھ لگ کر آئے۔

۲۔ اور فعل کا حکم حرام یا کراہت کا ہوگا جب فعل کا ذکر ایسے صیغہ سے ہو جو صیغہ شارع

کے فعل کو ترک کرنے کی یا اس سے دور ہٹ جانے کی طلب پر دلالت کرتا ہو، یا جب فعل کا ذکر اس کی اور اس کے کرنے والے کی مذمت کے طور پر ہو، یا وہ عذاب کا یا اللہ تعالیٰ کی ناراضگی و ناگواری کا یا جہنم میں داخل ہونے کا یا کرنے والے کی لعنت کا سبب ہو، یا فعل کو گندگی سے یا گمراہی سے یا شیطان کے عمل سے موصوف کیا جائے یا اس کے کرنے والے کو چوپائے یا شیطان سے موصوف کیا جائے اور اسی کی مانند۔

۳۔ اور فعل کا حکم جواز کا ہوگا جب وہ ایسے لفظ کے ساتھ آئے جو اس پر دلالت کرتا ہو، جیسے حلال قرار دینا اور اجازت دینا اور حرج کی نفی ہو یا گناہ کی نفی ہو یا اس شخص پر انکار ہو جس پر اس چیز کو حرام قرار دیا ہو اور اسی کی مانند۔

۱۵۱۔ قرآن کریم کی احکام پر آگاہی:

ہم یہ بات پہلے پیش کر چکے ہیں کہ قرآن کی آمد قطعی ہے، یعنی قطعی طور پر ثابت ہے کیونکہ اس کا ہم تک پہنچنا ایسے تواتر سے منقول ہے جو منقول شدہ کی صحت کے یقینی علم کا فائدہ دیتا ہے، تو پھر اس کے احکام کا ثبوت بھی قطعی ہے مگر احکام پر اس کی دلالت کبھی قطعی ہوتی ہے اور کبھی ظنی۔

تو وہ تب قطعی ہوتی ہے جب لفظ فقط ایک معنی کا ہی احتمال رکھتا ہو اور اس صورت میں حکم پر لفظ کی دلالت دلالتِ قطعی ہوگی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النسآء: ۱۲)

"اور تمہارے لیے اس کا آدھا ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ مریں بشرطیکہ ان کی اولاد نہ ہو اور اگر ان کی اولاد ہو تو ان کے چھوڑے ہوئے مال میں سے تمہارے لیے چوتھائی حصہ ہے، اس وصیت کی ادائیگی کے بعد جو وہ کر گئی ہوں یا قرض کے بعد۔"

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور:۲)

''زنا کار عورت و مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔''

تو آدھا، چوتھائی اور سو، تمام کے تمام اپنے اپنے مدلول پر قطعی دلالت والے ہیں اور ان میں سے ہر ایک صرف اسی ایک ہی معنیٰ کا احتمال رکھتا ہے جو کہ آیت میں مذکور ہے۔

اور تب اس کی دلالت ظنی ہوتی ہے جب لفظ ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال رکھتا ہو، تو حکم پر لفظ کی دلالت دلالت ظنی ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)

''طلاق والی عورتیں اپنے آپ کو تین قُرُوْٓءٍ تک روکے رکھیں۔''

تو لفظ قُـــرُوْٓءٍ احتمال رکھتا ہے کہ اس سے طہر مراد لے لیا جائے اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس سے حیض مراد لے لیا جائے، تو اس احتمال کی بنا پر آیت کی حکم پر دلالت ظنی ہوگی نہ کہ قطعی۔

دوسری فصل

دوسری دلیل سنت

۱۵۲۔ سنت کی تعریف:

سنت کا ایک معنی لغوی ہے، اور ایک فقہاء کی زبان میں ہے اور ایک معنیٰ اصولیوں کے ہاں ہے۔

لغت کے اندر سنت اس طریقہ سے تعبیر ہے جس کا رواج ہو، اس پر ہمیشگی ہو اور جس کے سبب سے فعل بار بار ہو، اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾

(الاحزاب: ٦٢)

''اللہ تعالیٰ کا یہی طریقہ ان سے اگلوں میں بھی جاری رہا اور تو اللہ تعالیٰ کے طریقہ میں ہرگز ردوبدل نہ پائے گا۔''

انسان کی سنت اس کا وہ طریقہ ہے جس طریقہ کی پابندی کا وہ اپنے سے صادر ہونے والے امور میں اہتمام کرتا ہے اور اس پر ہمیشگی کرتا ہے، خواہ وہ اس میں قابل تعریف ہو یا قابل مذمت ہو۔

فقہاء کی اصطلاح میں، بعض کے کہنے کے مطابق وہ عبادات جو نبی ﷺ سے نفل کے طور پر منقول ہیں، یعنی واجب نہیں ہیں۔ [1] مگر فقہی فروعات کی کتابوں سے حاصل شدہ بات یہ ہے کہ سنت فقہاء کے نزدیک ان عبادات وغیرہ پر بولا جاتا ہے جو مندوب ہوں اور بعض فقہاء کے کلام میں کبھی کبھی سنت کا لفظ بمقابلہ بدعت بولا جاتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ فلاں سنت پر ہے، جب اس کا عمل نبی ﷺ کے عمل کے موافق ہو اور فلاں بدعت پر ہے، جب اس کا عمل اس کے خلاف ہو۔

اہل اصول کی اصطلاح میں سنت نبی ﷺ سے قرآن کے علاوہ صادر ہونے والا قول یا

---

[1] الشوکانی: ص۳۳۔ الآمدی: ۱/ ۲٤۱.

فعل یا تقریر سنت ہے۔ [1] تو وہ اس اعتبار سے احکام کی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے اور شریعت سازی کے ماخذوں میں سے ایک ماخذ ہے۔

۱۵۳۔ سنت شریعت سازی کا ماخذ ہے:

ہم کہہ چکے ہیں کہ سنت ماخذ ہے اس سے اسلامی قانون سازی کے احکام حاصل کیے جاتے ہیں کتاب، اجماع، اور معقولیت نے اس پر دلالت کی ہے۔

پہلے نمبر پر کتاب:

أ۔ کتاب نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ جو کچھ نبی کریم ﷺ اسلامی قانون سازی کے طور پر بولیں اس کی بنیاد وحی پر ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾ (النجم: ۳۔ ۴)

”اور نہ وہ اپنی خواہش سے کوئی بات کہتے ہیں، وہ تو صرف وحی ہے جو اتاری جاتی ہے۔“

تو آپ ﷺ کا قول اس جہت سے قرآن کی مانند ہے کہ دونوں کا منبع و ماخذ اللہ تعالیٰ کی وحی ہے، مگر سنت کا فقط معنی وحی کیا گیا ہے۔

اور جہاں قرآن منجانب اللہ ہونے کی بنا پر واجب الاتباع ہے تو رسول اللہ ﷺ کے فرامین بھی اسی طرح ہیں کیونکہ اس کا معنی (اور وہی کلام سے مقصود ہوتا ہے) بھی منجانب اللہ ہے۔

ب۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو معانی قرآن کے بیان اور اس کے عمومی احکام کی شرح کی خدمت تفویض کی ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)

”یہ ذکر (کتاب) ہم نے آپ کی طرف اتارا ہے، تاکہ لوگوں کی جانب جو نازل فرمایا گیا ہے آپ اسے کھول کھول کر بیان کردیں۔“

تو آپ کا بیان قرآن کو پایہ تکمیل تک پہنچانے والا ہے، اور شرعی حکم کے حصول اور مطلوب کی واقفیت کے لیے ضروری ہے، سو وہ احکام کی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے۔

---

[1] حاشیة الازمیری: ۲/ ۱۹٦۔ والآمدی: ۱/ ۲٤۱ اور اس جگہ یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ جعفریہ اس قول یا فعل یا تقریر کو بھی سنت میں سے اعتبار کرتے ہیں جو ان کے ائمہ معصومین سے منقول ہو، محاضرات فی اصول الفقہ الجعفری، لاستاذنا الشیخ محمد ابوزہرۃ: ص۱۱۲۔

ج۔ قرآن کریم میں ایسے فرامین انتہائی کثرت سے آئے ہیں جو سنت کی اتباع کے لازمی ہونے پر، اور اس کی پابندی کرنے پر، اور اس کو قانون سازی کا ماخذ اعتبار کرنے پر اور اس سے احکام حاصل کرنے پر قطعی صورت میں دلالت کرتے ہیں اور ہماری ذکر کردہ بات پر دلالت کرنے والے فرامین کئی قسم کے اسلوبوں اور مختلف شکلوں کے ساتھ آئے ہیں، چنانچہ وہ رسول کی فرمانبرداری کا حکم دیتے ہیں اور آپ کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت قرار دیتے ہیں اور جھگڑے کی بات کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے کا حکم دیتے ہیں یعنی اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کی طرف، اور اسے پکڑنے کا حکم دیتے ہیں جو ہمارے پاس رسول لائے ہیں۔ اور اس سے دور ہونے کا حکم دیتے ہیں جس سے آپ نے منع کیا ہے اور اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ اس شخص کا کوئی ایمان نہیں جو رسول اللہ ﷺ کو اس بات میں حاکم نہ تسلیم کرے جس میں اس کا کسی سے اختلاف ہو، اور وہ کہتے ہیں کہ مسلمان کو اس میں کوئی اختیار نہیں، جس کا فیصلہ رسول اللہ ﷺ نے کر دیا ہے اور وہ آپ کے حکم کی مخالفت کرنے والوں کو برے انجام اور دردناک عذاب سے ڈراتے ہیں۔

دوسرے نمبر پر اجماع:

نبی کریم ﷺ کے دور سے لے کر آج کے دن تک تمام مسلمان ان احکام کے لینے پر متفق ہیں جنہیں سنت نبویہ لائی ہے اور شرعی احکام کی واقفیت کے لیے پھر ان کے تقاضوں پر عمل کرنے کیلئے اس کی جانب رجوع ضروری ہے، چنانچہ نہ تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہی ایسے تھے اور نہ وہ جو ان کے بعد آئے کہ وہ قرآن میں آنے والے حکم کے اور سنت میں آنے والے حکم کے درمیان فرق کریں۔ چنانچہ ان کے نزدیک تمام کی اتباع واجب ہے کیونکہ ماخذ ایک ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کی وحی، اور ان کے اجماع پر دلالت کرنے والے واقعات اتنے زیادہ ہیں کہ ان کا شمار نہیں کیا جا سکتا، ان میں سے کچھ مثالیں ہم دلیلوں اور استدلال میں ان کی ترتیب کے بارے میں بات کرتے ہوئے ذکر کر چکے ہیں۔

تیسرے نمبر پر معقولیت:

قطعی دلیل سے ثابت ہے کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور رسول کا معنی ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کی جانب سے پہنچانے والے ہیں اور آپ کے پہنچانے پر ایمان لانے کا تقاضا ہے

کہ آپ کی فرمانبرداری لازم ہے، آپ کے حکم کی بجا آوری کی جائے اور اسے قبول کیا جائے جو آپ لائے ہیں اور اس کے بغیر آپ پر ایمان کا کوئی تصور نہیں ہے۔ اللہ کے رسول کی مخالفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور اس کے حکم کے سامنے سر کے تسلیم خم ہونے کا کوئی تصور نہیں کیا جاسکتا۔

۱۵۴۔سوال برائے دریافت حقیقت:

لیکن کیا وہ تمام کا تمام جو نبی کریم ﷺ سے صادر ہوا ہے اس کے لیے یہی مقام ومرتبہ ہے، یعنی اتباع کی پابندی کا اور شرعی حکم کے لیے اس سے استدلال کا مقام ومرتبہ، یا کہ نہیں؟ اور کیا وہ تمام کا تمام جو نبی کریم ﷺ سے صادر ہوا ہے وہ قانون سازی کا ماخذ ہونے کے لائق ہے یا کہ نہیں؟ ان دونوں سوالوں کے جواب کے لیے سنت کی بحیثیت ماہیت وحقیقت اقسام پر گفتگو کا کیا جانا، پھر ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے اس کی اقسام پر بات کا کیا جانا نہایت ضروری ہے۔

۱۵۵۔سنت کی اپنی ماہیت وحقیقت کے اعتبار سے اقسام:

سنت اپنی حقیقت یعنی ذات کے اعتبار سے تین قسموں میں تقسیم ہے: قولی سنت، فعلی سنت اور تقریری سنت۔

پہلے نمبر پر قولی سنت:

یہ رسول اللہ ﷺ کے اقوال ہیں، جنہیں آپ نے مختلف مناسبتوں پر اور متفرق مقاصد کے پیش نظر ارشاد فرمایا اور عام طور سے ان پر حدیث کا نام بولا جاتا ہے، تو جب یہ نام بولا جائے تو سمجھ بوجھ کی طرف یہی سبقت کرتا ہے کہ اس سے مقصود قولی سنت ہے، سو وہ اس اعتبار سے حدیث کا ہم معنی ہے۔ حدیث سنت سے اس کے عام معنی کے سبب زیادہ خاص ہوگی، اس کے ساتھ ساتھ بعض علماء نے حدیث کا مطلب یہ ٹھہرایا ہے کہ جو نبی کریم ﷺ سے نقل کیا جائے، یعنی جو قول یا فعل یا تقریر آپ کی جانب منسوب کی جائے اس معنی کے اعتبار سے لفظ حدیث، لفظ سنت کے عام معنی میں اس کا ہم معنیٰ ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی مشہور کتاب کا نام (الصحیح من الحدیث) رکھا ہے حالانکہ وہ نبی

کریم ﷺ کی جانب منسوب اقوال اور افعال اور تقریرات پر مشتمل ہے۔

قولی سنتیں بہت زیادہ ہیں، ان میں سے (دیدہ ودانستہ "قتل" پر قصاص ہے) اور (نہ نقصان کرنا ہے اور نہ کروانا ہے) اور (تم میں سے جس نے کسی برائی کو دیکھا تو اس کو چاہیے کہ اپنے ہاتھ سے اسے بدل دے اور جس نے طاقت نہ رکھی تو وہ اپنی زبان سے اور جس نے طاقت نہیں پائی تو وہ اپنے دل سے اور یہ کمزور ترین ایمان ہے)

اور نبی کریم ﷺ کے اقوال صرف اور صرف تب شریعت سازی کا ماخذ ہوں گے جب ان سے مقصود احکام کو بیان کرنا ہو، یا ان کا ثابت کرنا ہو، مگر جب وہ خالص دنیوی امور کے بارے میں ہوں کہ شریعت سازی سے ان کا بالکل کوئی تعلق نہ ہو اور نہ ہی وہ وحی کی بنیاد پر ہوں تو وہ احکام کی دلیلوں میں سے نہ تو دلیل ہوں گے اور نہ ماخذ ہوں گے کہ ان سے شرعی احکام حاصل کیے جائیں اور نہ ہی ان کی پیروی لازم ہوگی اور اسی کی مثال ہے جو مروی ہے کہ آپ علیہ السلام نے مدینہ میں کچھ لوگوں کو کھجوروں کی پیوند کاری کرتے ہوئے دیکھا تو ان کو اس کے ترک کرنے کا اشارہ فرمایا، جس سے پھل کم ہوگیا تو آپ نے ان سے فرمایا: تم پیوند کاری کیا کرو، تم اپنے دنیوی امور کو زیادہ جانتے ہو۔

دوسرے نمبر پر فعلی سنت:

جسے آپ ﷺ نے فعلی طور پر کیا ہو، جیسے نماز کی اس کے ارکان اور کیفیات کے ساتھ ادائیگی۔ اور جیسے آپ کا ایک گواہ اور مدعی کی قسم کے ساتھ فیصلہ صادر کر دینا، اور انہی کی مانند دیگر نیز آپ ﷺ کے افعال میں سے کچھ شریعت سازی کا ماخذ ہیں اور کچھ ماخذ نہیں۔ [1] ان کی تفصیل یہ ہے:

أ۔ طبعی افعال: یعنی جو آپ سے بشری فطرت اور انسانی وصف کی بنا پر صادر ہوئے، جیسے کھانا، پینا، چلنا، بیٹھنا اور انہی کی مانند دیگر تو یہ شریعت نہیں ہیں سوائے اس اعتبار کے کہ مکلفین کے لیے ان کا کرنا جائز ہے، لہٰذا انہیں سرانجام دیتے ہوئے رسول اللہ ﷺ کی اتباع واجب نہ ہوگی اگرچہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس میں بھی اتباع کا جذبہ رکھتے تھے جیسے سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہیں، اور یہ جذبہ اچھی بات ہے۔

---

[1] شرح مسلم الثبوت: ٢/ ١٨١۔ الآمدی: ١/ ٢٤٧، ٢٤٨۔ الشوکانی: ٣٥۔٣٦.

شرعی لائحہ عمل کے تقرر کے لیے ماخذ اعتبار نہ کیے جانے میں اس قسم کے ساتھ وہ بھی منسلک کیا جائے گا، جو آپ سے دنیوی امور میں انسانی تجربہ کاری کے بموجب صادر ہوا جیسے افواج کی تنظیم، جنگی تدبیر کے تقاضے کی تکمیل، تجارتی معاملات، اور انہی کی مانند دیگر۔ تو امت کے لیے یہ افعال شریعت کے طور پر معتبر نہ ہوں گے، کیونکہ ان کی بنیاد تجربہ پر ہے نہ کہ وحی پر اور رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کو ان کا پابند نہیں کیا اور نہ آپ نے ان کو احکام کی شریعت سازی کی قسم میں شمار کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ جب آپ نے غزوۂ بدر میں مسلمانوں کے ایک معین جگہ پر اترنے کا ارادہ فرمایا تو آپ سے بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ کیا اس جگہ پر آپ کو اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے، یا یہ مشورہ، جنگ اور تدبیر ہے تو آپ نے فرمایا کہ یہ مشورہ، جنگ اور تدبیر ہے، تو اس صحابی نے کہا کہ یہ جگہ پڑاؤ کی نہیں ہے اس نے رسول اللہ ﷺ کو ایک اور جگہ پر جسے اسی نے آپ کے لیے منتخب کیا تھا، فوج کو اتارنے کا اشارہ دیا، اس کی وجہ چند اسباب تھے جنہیں اس نے نبی ﷺ سے بیان کیا، تو آپ نے اس کی بات کو لے لیا اور مزید اس قسم، یعنی شرعی لائحہ عمل کے تقرر کے لیے ماخذ اعتبار نہ کیے جانے۔ کے ساتھ دعوے (مقدمے) کی ان تفصیلات کے اثبات کو جن میں غور کیا جاتا ہے، منسلک کیا جائے گا کیونکہ آپ کے لیے یہ ایک قیاسی اور تقابلی معاملہ ہے اور یہ امت کے ۔لیے شریعت نہیں ہے اور جہاں تک دعوے کی تفصیلات کے ثابت ہونے کو فرض ٹھہرا لینے پر آپ ﷺ کا فیصلہ امت کے لیے شریعت ہے، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے فرمایا: میں صرف اور صرف انسان ہوں، تمہاری مانند اور تم میرے پاس جھگڑے لاتے ہو اور تم میں سے کوئی اپنی دلیل پیش کرنے میں دوسرے سے زیادہ ہوشیار ہوتا ہے، تو جو میں نے سنا ہو اسی کے مطابق میں اس کے حق میں فیصلہ دے دوں تو جس کے لیے میں نے اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ دے دیا ہو (وہ یاد رکھے کہ) میں نے اس کے لیے آگ ہی کا ٹکڑا کاٹا ہے۔ [1] اور ہوشیار ہونے کا معنی ہے کہ حجت پیش کرنے کی طاقت اور قدرت دوسرے سے زیادہ رکھتا ہو۔

ب۔ جس فعل کا آپ ﷺ کے خصائص میں سے ہونا ثابت ہو، تو وہ اکیلے آپ ہی کے لیے ہوگا، جیسے آپ کا یہ خاصہ کہ بغیر افطار کیے روزے رکھنا اور یہ کہ نکاح میں چار سے زائد

---

[1] تیسیر الوصول الی جامع الاصول من حدیث الرسول: ٤/ ٥٦.

بیویاں اور اس کے علاوہ بھی ہیں' یہ امور آپ کے خاصے ہیں اور ان میں اتباع رسول صحیح نہیں، سو نکاح میں دلیل موجود ہے کہ چار بیویوں کی حد تک جواز محدود ہے اور بغیر افطار کیے روزے رکھنے کے بارے میں امت کے حق ممانعت آئی ہے۔

ج۔ جس فعل کے متعلق معلوم ہو جائے کہ آپ ﷺ کا یہ فعل قرآن کریم میں آنے والی عمومی نص کی تفصیل کو بیان کرنے کے لیے ہے، تو آپ کا بیان امت کے لیے شریعت ہے اور ہمارے لیے حکم ثابت ہوگا اور اس حالت میں آپ سے صادر ہونے والے فعل کا وجوب اور ندب وغیرہ سے وہی حکم ہوگا جو اس نص کا ہے جسے فعل نے بیان کیا ہے۔

فعل کا عموم کے لیے بیان ہونا یا تو قولی صراحت کے ساتھ ہوگا یا احوالی علامات کے ساتھ ہوگا، تو پہلی قسم سے آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ((صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ)) (بخاری) ''تم نماز کو اسی طرح پڑھا کرو جس طرح سے تم نے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔'' اور یہ فرمان بھی: ((خُذُوْا عَنِّيْ مَنَاسِكَكُمْ)) (بخاری) ''تم مجھ سے اپنے حج کی عبادتوں کو لے لو۔'' تو آپ کا نماز کو ادا کرنا اس نماز کا بیان ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنے اس فرمان میں حکم دیا ہے:

﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ (البقرة: ٤٣)

''اور تم نماز کو قائم کرو۔''

اور آپ کا حج کی عبادتوں کو ادا کرنا اس حج کا بیان ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان میں ہم پر فرض کیا ہے:

﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ (العمران: ۹۷)

''اور اللہ تعالیٰ کے لیے ان لوگوں پر جو اس کی طرف راہ پا سکتے ہوں اس گھر کا حج فرض ہے۔''

جہاں تک بیان پر دلالت کرنے والی احوالی علامات ہیں تو جیسے آپ کا چور کے ہاتھ کو قطع کرنا یا قطع کرنے کا حکم دینا ہے، تو یہ فعل اللہ تعالیٰ کے فرمان:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا﴾ (المآئدة: ٣٨)

''چوری کرنے والے مرد اور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دیا کرو۔''

کی مراد کا بیان ہے۔ اور یہ اس کی رائے پر ہے جس نے ہاتھ کاٹنے کی وارد شدہ قرآنی نص کو عمومی نص قرار دیا ہے، مگر جس نے لفظ یَـدْ (ہاتھ) کو غیر محدود قرار دیا ہے تو اس نے نبی کریم ﷺ کے فعل کو غیر محدود کا محدود کرنے والا قرار دیا ہے، تو یہ بھی بیان ہی کی اقسام سے ہے۔

د۔ وہ فعل جسے ابتداء کے طور پر رسول اللہ ﷺ نے کیا ہو، اور اس کی وجوب اور ندب اور جواز کی شرعی حیثیت معلوم ہو جائے، تو وہ یقیناً امت کے لیے شریعت ہے، اور جو فعل آپ نے ادا کیا ہو اس کا حکم مکلفین کے حق میں ثابت ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الاحزاب:۲۱) ''یقیناً تمہارے لیے رسول اللہ (ﷺ) میں عمدہ نمونہ (موجود) ہے۔''

ھ۔ وہ فعل جسے آپ ﷺ نے ادا کیا اور اس کی شرعی حیثیت معلوم نہ ہو سکی، لیکن اس فعل میں قربت (عبادت) کے ارادہ کا ہونا معلوم شدہ ہے، جیسے آپ کا بعض عبادتوں کو ان پر ہیشگی کیے بغیر ادا کرنا، تو ایسا فعل امت کے حق میں مستحب ہوگا، مگر جب اس فعل میں قربت (الٰہی) کے ارادے کا علم نہیں ہو سکا تو وہ فعل امت کے حق میں اس کے جائز ہونے پر دلالت کرے گا جیسے زراعت، تجارت اور انہی کی مانند۔

تیسرے نمبر پر تقریری سنت:

یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کا کسی ایسے قول یا فعل پر خاموشی اختیار فرمانا جو آپ کی موجودگی میں ہوا ہو، یا وہ آپ کی عدم موجودگی میں ہوا ہو اور آپ کو اس کا علم ہو تو آپ نے خاموشی اختیار فرمائی ہو، تو یہ خاموشی اس فعل کے جائز اور مباح ہونے پر دلالت کرتی ہے، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ باطل اور غلط پر خاموشی اختیار نہیں کیا کرتے۔ سنت کی اس قسم کی مثالوں میں سے ہے کہ مسجد میں لڑائی کے ہتھیاروں سے کھیلنے والے بچوں پر آپ کا خاموشی فرمانا اور انکار نہ کرنا اور عید کے دن بہادری کے اشعار گانے والی دو بچیوں کے گانے [1] پر آپ کا خاموشی

[1] گانے کی اس اباحت کو انہی حدود و قیود کے ساتھ سمجھا جائے گا جو اس وقت موجود تھیں بعض لوگ اس سے موجودہ زمانے کے گانوں کا جواز نکالتے ہیں جو کہ دیگر ممنوعہ متعدد دلائل کی رُو سے کسی بھی طرح مباح نہیں ہیں۔ (محمد اسلم شاہدروی)

فرمانا۔ فعل کے جواز پر دلالت کرنے میں خاموشی ہی کی مانند آپ کا فعل پر خوش ہونا ہے یا اس سے اپنی رضامندی ظاہر کرنا ہے، یا اس کو پسند کرنا ہے، بلکہ رضامندی یا پسندیدگی فعل کے جواز پر دلالت کرنے میں محض خاموشی سے زیادہ واضح ہے۔

یہاں پر قابل نوٹ بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی خاموشی سے فعل کا حاصل کردہ جواز یہ مطلب نہیں رکھتا کہ وہ فعل سوائے جائز ہونے کے اور کچھ نہ ہوگا، اس لیے کہ کبھی کبھی وہ فعل کسی اور دلیل کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور اسی بنا پر نبی کریم ﷺ کا خالی سکوت فعل کے جائز قرار دینے سے زیادہ کا فائدہ نہیں دیتا۔ [1] اور کبھی کبھی فعل وجوب یا ندب کے حکم کا فائدہ کسی اور دلیل سے حاصل کر لیتا ہے۔

۱۵۶۔ سنت کی اقسام ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے:

سنت ہم تک پہنچنے کے اپنے طریقوں کے، یعنی اپنی روایت جس کو سنت کی سند کے نام سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے کے اعتبار سے تین قسموں میں تقسیم ہے: سنت متواترہ، سنت مشہورہ اور سنت آحاد۔ اور یہ تقسیم حنفیوں کے نزدیک ہے۔

جہاں تک جمہور ہیں تو ان کے نزدیک سنت کی دو قسمیں ہیں: پہلی سنت متواترہ اور دوسری سنت آحاد۔ رہی سنت مشہورہ تو وہ ان کے نزدیک سنت آحاد کی اقسام میں سے ایک قسم ہے وہ اس کو حنفیوں کی طرح مستقل بالذات قسم نہیں ٹھہراتے۔ [2] ہم تین قسموں والی تقسیم کی پیروی کریں گے اور ان اقسام میں سے ہر قسم کے بارے میں علیحدہ علیحدہ گفتگو کریں گے۔

۱۵۷۔ پہلے نمبر پر سنت متواترہ:

ممکن ہے کہ اس کی تعریف یہ کی جائے کہ اسے اتنی کثیر جماعت نے روایت کیا ہو کہ عام معمول ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کو، یا پھر غیر ارادی طور ہی سے ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کے وقوع کو ناممکن بنا دے، اپنی ہی مثل کی جماعت سے (یعنی جس جماعت سے انہوں نے نقل کیا وہ جماعت بھی کثرت میں اسی جماعت کی مثل ہو) یہاں تک کہ (اسی کیفیت کے ساتھ) منقول شدہ چیز نبی کریم ﷺ تک پہنچے اور نبی علیہ السلام سے منقول امر کے بارے میں

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم: ۲/ ٦.

[2] شرح نخبة الفکر فی مصطلح اهل الاثر ابن حجر: ٦-۸، المستصفی: ۱/ ۹۱۔ الشوکانی: ص ٤۹.

ان کے علم کی بنیاد حواس کے مشاہدے یا سماعت پر مبنی ہو۔ [1]

اس تعریف سے تواتر کی جو شرطیں ہم پر واضح ہوتی ہیں وہ یہ ہیں:

أ۔ اس سنت کے راویوں کی جماعت اتنی کثیر ہو کہ اس کا جھوٹ پر جمع ہو جانا، یا بغیر قصد کے ہی ان سے جھوٹ کا واقع ہو جانا مروجہ عادات کے اعتبار سے ناممکن ہو، چنانچہ تواتر کے لیے معین عدد کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ اعتبار اس بات کا کیا جائے گا جو بات ان راویوں کی جانب سے دل کو اطمینان دینے میں عادت کے مطابق علم کا فائدہ دے گی اور ان سے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کا عدم امکان، یا تو ان کی حد سے بڑھی ہوئی کثرت کی وجہ سے ہے یا ان کے تقوے اور دینداری کی اور اسی کی مانند کسی اور وجہ سے ہے، جس طرح کہ تواتر کے ثابت ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ تمام کے تمام لوگ اس کی تصدیق کرنے پر متفق ہوں۔ [2] بلکہ اس کا حکم کلی یہ ہے کہ اس سے لازمی اور یقینی علم حاصل ہو اور جب یہ حاصل ہوگا تو اس کا متواتر ہونا ہمیں معلوم ہوگا، وگرنہ نہیں۔

ب۔ یہ کہ روایت کے طبقات میں سے ہر طبقہ کے راویوں میں اس وصف کا موجود ہونا جس وصف کا ذکر ہم نے پہلی شرط میں کر دیا ہے۔

ج۔ یہ کہ راویوں کے علم کی بنیاد کا حواس کے مشاہدے یا سماعت کے ذریعہ سے ہونا ہے اس شرط پر دو باتیں مرتب ہوتی ہیں، پہلی یہ کہ جب راوی دی گئی خبر کے جاننے والے نہ ہوں، اس طرح سے کہ وہ گمان کرنے والے ہوں، تو یہ شرط پوری نہ ہوگی اور نتیجہ میں تواتر ثابت نہ ہوگا اور دوسری یہ کہ جب راویوں کے علم کی بنیاد ذہنی غیر حسی چیز ہو تو بھی تواتر ثابت نہ ہوگا۔

جب تواتر کی شرطیں پوری ہوں گی تو وہ خبر یقینی اور لازمی علم کا فائدہ دے گی، جو یہ ہوتا ہے کہ انسان اس علم کو اس حد تک لازم ہو جاتا ہے کہ جس کا دور ہٹا دینا اس کے لیے ناممکن ہے۔ [3] کیونکہ تواتر سے ثابت شدہ چیز اس کی مانند ہے جو معائنہ اور مشاہدے سے ثابت ہو۔ [4] تو اس بنا پر سنت متواترہ کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف بغیر کسی شک وشبہ کے

---

1. العسقلاني: ٣، ٤۔ الشوكاني: ص٤٦۔ المستصفى: ١/ ٩٠.
2. المسودة: ص٢٣٣۔ ٢٣٥.
3. قواعد التحديث للقاسمي: ص١٢١۔ العسقلاني: ص٤۔ المسودة: ص٢٣٣.
4. اصول السرخسي: ١/ ٢٩١.

قطعی طور پر ثابت ہوگی اور مسلمانوں کے درمیان بغیر کسی اختلاف کے وہ احکام کی دلیلوں میں سے ایک دلیل اور ان کے شرع کو مقدر کرنے کا ماخذ ہوگی۔ ❶

۱۵۸۔ سنت متواترہ کی اقسام:

سنت متواترہ کبھی قولی ہوتی ہے اور کبھی فعلی ہوتی ہے پہلی کم ہے اور دوسری زیادہ ہے ہم ان دونوں کے متعلق بہت ہی مختصر بات کریں گے۔ قولی متواتر سنت دو قسم کی ہے، لفظی اور معنوی:

پہلی قسم: جس کے لفظ متواتر ہوں، جیسے آپ ﷺ کا یہ فرمان: ((مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ)) (بخاری) ''جس نے جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ بولا وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے۔''

معنوی: جس کے مشترکہ معنی میں تواتر ہو اور اس کے لفظوں میں تواتر نہ ہو، یعنی جس میں راویوں کے الفاظ مختلف ہوتے ہیں لیکن تمام کی تمام روایات ایک معنی و مطلب پر مشتمل ہوتی ہیں اس قسم میں ہر روایت کے راویوں کا الگ سے حد تواتر کو پہنچنا ضروری نہیں ہے، لیکن روایات کے مجموعے کے اعتبار سے مشترکہ معنی کا حد تواتر کو پہنچنا شرط ہے، اس قسم کی مثال نیت کا اعمال کی بنیاد ہونا اور اسی سے ان کا معتبر ہونا ہے، یہ معنی نبی کریم ﷺ سے متواتر صورت میں مروی ہے کیونکہ اس کے متعلق اتنی کثرت سے خبریں وارد ہیں کہ وہ اس معنی پر اپنی دلالت میں حد تواتر کو پہنچتی ہیں اگرچہ ہر خبر بذات خود تواتر کی حد کو نہیں پہنچی۔ نبی کریم ﷺ سے مروی خبریں، کہ ((اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَاِنَّمَا لِامْرِءٍ مَانَوٰى)) (بخاری) ''اعمال صرف اور صرف نیتوں کے ساتھ ہیں'' اور ''ہر آدمی کے لیے صرف وہی ہے جس کی اس نے نیت کی۔'' اور آپ ﷺ کا فرمان: ((مَنْ قَاتَلَ لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ)) (بخاری) ''جس نے اس لیے جنگ کی تا کہ اللہ تعالیٰ ہی کا کلمہ بلند ہو تو وہ اللہ کی راہ میں ہے۔'' اور ''دونوں صفوں کے بیچ کتنے ہی مقتول ایسے ہیں کہ ان کی نیتوں کو اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔'' اسی قسم سے ہیں، ان کے علاوہ بھی بہت ساری خبریں ایسی ہیں جو کہ عمل کے صرف اور صرف نیت کے ساتھ معتبر ہونے پر دلالت کرتی ہیں تو یہ معنی

---

❶ الإحكام في اصول الاحكام لابن حزم الاندلسي: ١/ ١٠٤ ـ القاسمي: ص١٢٨.

ومطلب نبی کریم ﷺ سے متواتر مروی ہے کیونکہ یہ اتنی زیادہ خبروں میں آیا ہے جو کہ اس معنیٰ پر متفق ہیں، اگرچہ ان کے الفاظ اور واقعات مختلف ہیں۔ ❶

۱۵۹۔ دوسرے نمبر پر سنت مشہورہ:

یہ وہ ہے جسے نبی کریم ﷺ سے ایک یا دو نے روایت کیا ہے، یعنی ان کی تعداد حد تواتر کو نہیں پہنچی، پھر وہ تابعین رحمہم اللہ کے دور میں اور تبع تابعین رحمہم اللہ کے دور میں متواتر ہوگئی، اس طرح کہ اس کے روایت کرنے والوں کی اتنی جماعت ہوگئی کہ ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم نہیں ہوسکتا۔ ❷ تو سنت مشہورہ وہ ہے جو آغاز میں سنت آحاد سے ہو یعنی نبی کریم ﷺ سے اس کو نقل کرنے والوں کی تعداد تواتر کی تعداد سے کم ہو۔ پھر وہ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں مشہور اور متواتر ہوگئی ہو وہ دونوں صدیاں تابعین اور تبع تابعین رحمہم اللہ کا دور ہیں۔ ❸

اس تعریف سے ہمیں بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ سنت مشہورہ کی نسبت کا رسول اللہ ﷺ کی جانب صحیح ہونا قطعی نہیں ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ سے اس کو روایت کرنے والے کی جانب اس کی نسبت کا صحیح ہونا قطعی ہے اسی وجہ سے حنفیہ نے اس کے متعلق کہا ہے کہ وہ اتنے قوی ظن کا فائدہ دیتی ہے کہ گویا وہ یقین ہے اور اسی کا نام اطمینانی علم رکھا جاتا ہے، اس بنا پر کہ رسول اللہ ﷺ کی جانب اس کی نسبت صحیح ہے لازم ہونے اور اس کو شریعت سازی کا ماخذ اور احکام کی دلیلوں میں سے ایک دلیل ٹھہرانے کی جہت سے حنفیہ کے نزدیک سنت متواتر کے ہم مرتبہ ہے۔ اس قسم کی احادیث سے ''اعمال صرف اور صرف نیتوں کے ساتھ ہیں۔ اور ہر آدمی کے لیے صرف وہی کچھ ہے جس کی اس نے نیت کی۔'' اور: ''عورت سے اس کی پھوپھی یا خالہ کی موجودگی میں نکاح حرام ہے۔'' کی حدیثیں ہیں۔ ❹

---

❶ التعریف بالقرآن والحدیث لاستاذنا الزفزاف: ص ۲٤۰، ۲٤۱۔ والقاسمی: ص ۱۲۸۔۱۲۹۔

❷ مسلم الثبوت: ۲/ ۱۱۱ وحاشیه الازمیری: ۲/ ۱۹٦۔

❸ تابعین کا دور وہ ہے جو اصحاب رسول کے دور کے بعد ہے اور تبع تابعین رحمہم اللہ کا دور وہ ہے جو تابعین رحمہم اللہ کے دور کے ساتھ ملا ہوا ہے، ان تین ادوار کے بعد تواتر اور شہرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ انہی تین زمانوں میں سنن کو مدون کیا گیا، ان کی شہرت اور اشاعت ہوئی اور بڑی جماعتوں سے بڑی جماعتوں نے ان کو روایت کیا تھا۔

❹ اصول السرخسی: ۱/ ۲۹۲۔

۱۶۰۔ تیسرے نمبر پر سنت احاد:

یہ وہ ہے جسے نبی کریم ﷺ سے روایت کرنے والوں کی تعداد حد تواتر کو نہیں پہنچی اور یہ تابعین کے اور تبع تابعین رحمہم اللہ کے دور میں ہے، تو حنفیہ کے قول پر وہ یہ ہے جو نہ سنت متواترہ ہو اور نہ مشہورہ ہو، اور ان کے علاوہ کے قول پر وہ ہے جو سنت متواترہ نہ ہو۔ [1] یہ جمہور کے نزدیک اپنی نسبت کے رسول اللہ ﷺ کی جانب صحیح ہونے کے ظن غالب کا فائدہ دیتی ہے اور ظاہر یہ اور بعض اہل حدیث کے نزدیک یہ ظن کی بجائے علم کا فائدہ دیتی ہے لیکن کیا اس سنت کو احکام کی دلیلوں میں شمار کیا جائے گا اور اس پر عمل واجب ہوگا یا کہ نہیں؟ اور جب ہمارا جواب ہاں میں ہو تو اس کے لیے لازمی شرطیں کیا ہوں گی؟ اس بات کا جواب ہم ذیل دیتے ہیں۔ [2]

۱۶۱۔ سنت احاد کی پیروی کا واجب ہونا اور شریعت سازی کا ماخذ ہونا:

مسلمانوں کے درمیان اس بات پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سنت احاد ان پر اس کے ذریعہ عمل کے واجب ہونے اور اس کے احکام کی پابندی کرنے اور اسے احکام کی دلیلیوں میں سے ایک دلیل بنانے میں حجت ہے اس پر قاطع دلیل کے متعدد طریقوں میں کچھ کا ذکر ہم ذیل میں کریں گے۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾ (التوبۃ:۱۲۲)

”سو ایسا کیوں نہیں کہ ان کی ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹی جماعت جایا کرے تاکہ وہ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کریں اور تاکہ یہ لوگ اپنی قوم کو جب کہ وہ ان کے پاس آئیں، ڈرائیں تاکہ وہ ڈر جائیں۔“

لفظ طَآئِفَةٌ لغت میں ایک پر بھی بولا جاتا ہے تو اگر خبر واحد (ایک کی خبر) عمل میں حجت نہیں ہے تو یقیناً دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرنے والے کے ڈراوے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

---

[1] مسلم الثبوت: ۲/ ۱۱۱.

[2] اصول السرخسی:۱/۳۲۱۔ الاحکام، لابن حزم:۱/۱۰۸ ومابعدھا۔ ومحاضرات فی اصول الفقه الجعفری لاستاذنا الشیخ محمد ابو زهرة: ص ۱۳۰ ومابعدھا الشوکانی: ص۴۹۔ مستصفی:۱/۹۳۔ العسقلانی: ص۸۔۹ ومسلم الثبوت:۲/۱۲۲۔ الآمدی:۲/۴۷ ومابعدھا.

۲۔ رسول اللہ ﷺ سے اپنے امیروں، قاضیوں، پیغام رسانوں اور زکوٰۃ وصول کرنے والوں کو دور دراز اطراف واکناف میں بھیجنا متواتر مروی ہے اور وہ اکیلے اکیلے ہوتے اور آپ کا انہیں بھیجنا صرف صدقات کی وصولی کرنے، معاہدوں کو ختم کرنے یا برقرار رکھنے اور شرعی احکام کی تبلیغ کرنے کے لیے ہی ہوتا اور اطراف واکناف والوں پر آپ لازم ٹھہراتے کہ وہ آپ کے بھیجے ہوئے شخص کی بات کو قبول کریں گے، لہٰذا خبر واحد (اکیلے کی خبر) اگر حجت نہ ہوتی تو آپ ان کو اس بات کا حکم نہ دیتے۔

۳۔ اس بات پر اجماع ہے کہ عام آدمی مفتی کی پیروی اور تصدیق کرنے کا پابند ہے حالانکہ مفتی اپنے گمان کے متعلق خبر دیتا ہے تو جو شخص نبی کریم ﷺ سے سماعت کے متعلق خبر دے کہ جس میں اسے کوئی شک تک نہیں ہے تو وہ تصدیق وقبولیت کا اور خبر کے تقاضے کے مطابق عمل کا زیادہ حق رکھتا ہے۔

۴۔ ہمیں دو افراد کی گواہی پر فیصلہ صادر کر دینے کا حکم ہے، حالانکہ اس میں جھوٹ کا احتمال ہے تو اگر جھوٹ کا احتمال اس سے قطعی صورت میں ختم کیے بغیر اس پر عمل جائز نہ ہوتا تو ہم اس پر عمل نہ کرتے اور جب جھوٹ کے احتمال کے باوجود گواہی پر عمل واجب ہے، تو اکیلے اکیلے کی نبی کریم ﷺ سے روایت کی بنا پر عمل کے واجب ہونے کا حق زیادہ ہے۔

۵۔ بے شمار واقعات میں خبر واحد (اکیلے کی خبر) کے قبول کرنے اور اس کے ساتھ عمل کرنے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کا ہونا، مثال کے طور پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دادی کو چھٹا حصہ دیا، اس لیے کہ یہ حدیث میں آیا ہے اور سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے بیوی کو خاوند کی دیت سے وارث ٹھہرایا ہے، اس لیے کہ یہ سنت میں وارد ہے، اور یہ حدیثیں احاد ہیں اور سنت احاد ہی کی بنا پر مجوس سے جزیہ لیا گیا اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو جو آحاد احادیث پہنچیں تو انہوں نے بھی ایسا ہی کیا۔

۱۶۲۔ سنت آحاد پر عمل کی شرطیں:

مسلمانوں کا اجماع ہے کہ سنت آحاد سب پر حجت ہے کہ انہیں اس کی پیروی کرنا لازم ہے اور یہ کہ وہ شریعت سازی کا ماخذ ہے، مگر اس کے لیے جو شرائط ضروری ہیں اس میں ان کا اختلاف ہے یعنی ان کے ساتھ عمل کے واجب ہونے اور ان سے احکام حاصل کرنے کے

لیے اوران کے اختلاف کو دو قولوں کی جانب لوٹا دینا ممکن ہے۔

۱۶۳۔ پہلا قول:

وہ سنت جسے ثقہ اور متقی راویوں نے نقل کیا ہو، اس طرح سے کہ ان قول والوں نے جو شرطیں لگائی ہیں ان کے مطابق روایت کے راوی میں قبولیت کی شرائط پوری ہوں اگرچہ ان کے درمیان ان شرائط میں اختلاف ہے اور روایت کی سند رسول اللہ ﷺ تک ملی ہوئی ہو، تو اس حالت میں ایسی سنت پر عمل کرنا، اس سے احکام حاصل کرنا اور اسے شریعت سازی کا ماخذ شمار کرنا واجب ہوگا، یہ قول حنابلہ، شافعیہ، ظاہریہ، جعفریہ اور دیگر مذاہب کے فقہاء کا ہے۔

مگر جب سند ملی ہوئی نہ ہو، اس طرح سے کہ راویوں کے سلسلہ میں جس صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے خبر روایت کی وہ گر جائے اور اسی کا نام مرسل حدیث ہے، تو اس قول کے قائلین نے اس کے ساتھ عمل کے واجب ہونے میں اختلاف کیا ہے، چنانچہ ظاہریہ کے نزدیک نہ وہ حجت ہے اور نہ اس پر عمل واجب ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ چند ایک شرائط کے ساتھ اسے لے لیا جائے گا، جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ روایت سعید بن مسیّب رحمہ اللہ، جیسے کسی بڑے تابعی کی مرسل ہو اور کسی اور سند سے ملی ہوئی ہو، یا وہ صحابی کے قول کے موافق ہو یا اکثر علماء نے اس کے تقاضے کے مطابق فتوی دیا ہو۔ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل حدیث کو تب لیا جائے گا اور اس پر عمل کیا جائے گا جب اس بات میں متصل سند والی حدیث موجود نہ ہوگی۔ [1]

۱۶۴۔ دوسرا قول:

اس قول کے قائلین نے راویوں کے متقی اور ثقہ ہونے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انہوں نے کچھ اور ہی شرائط لگائی ہیں، ان کا روایت کی سند سے تعلق نہیں ہے، بلکہ ان کا تعلق دیگر امور سے ہے، جن کی وجہ سے حدیث کی صحت کو اور رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت کی جانب ان کے نزدیک غالب ہو جاتی ہے اس قول کے قائلین مالکیہ اور حنفیہ ہیں۔ ذیل میں ہم انتہائی اختصار کے ساتھ ان کی اہم شرائط کا ذکر کریں گے۔

---

[1] القاسمی: ص ۱۱۵، ۱۲۰۔ المستصفی: ۱/ ۱۴۹، ۱۷۱۔ الاحکام لابن حزم: ۱/ ۱۰۸ ومابعدھا و: ۲/۲.

۱۶۵۔سنت آحاد کی قبولیت کے لیے مالکیہ کی شرائط:

مالکیہ نے خبر احاد کی قبولیت کے لیے شرط لگائی ہے کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کے مخالف نہ ہو، اس بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ اہل مدینہ کا عمل سنت متواترہ کے برابر ہے کیونکہ وہ اس عمل کے وارث ہیں جو ان کے گزشتہ صالحین سے مروی ہے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے تو گویا ان کا عمل روایت اور سنت متواترہ کے برابر ہے اور متواترہ خبر آحاد پر متقدم ہے اسی بنیاد پر امام مالک رحمہ اللہ نے ''باہم سودا کرنے والے دونوں جدا ہونے تک اختیار کے ساتھ ہیں۔'' کی حدیث کو نہیں لیا۔ مالک نے اس حدیث کے متعلق کہا ہے کہ اس کے لیے ہمارے ہاں کوئی معروف حد نہیں ہے اور نہ ہی یہ امر معمول بہ ہے۔

اسی طرح انہوں نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ خبر واحد شریعت کے ثابت شدہ اور ملحوظ خاطر رکھے جانے والے اصول وقواعد کے مخالف نہ ہو اسی کی بنیاد پہ انہوں نے دودھ روک کر رکھے گئے جانور والی حدیث کو نہیں لیا، وہ حدیث یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''تم اونٹنیوں اور بکریوں کے دودھ کو مت باندھ کے رکھو اور جس نے اس کو خرید لیا تو وہ اسے دھونے کے بعد دو انتخابوں میں سے بہتر انتخاب کے ساتھ ہے، اگر چاہے تو اسے روک لے اور چاہے تو اسے واپس کر دے اور ایک صاع کھجوریں دے۔'' کیونکہ یہ حدیث ان کی نظر میں ''حاصل شدہ نفع ضامن کا ہے۔'' کے قاعدے کے اور ''تلف شدہ چیز کی نظیر جرمانے کے طور پر صرف تب ہے جب وہ مثلی ہوگی اور اگر وہ قیمت والی ہو تو اس کی قیمت ہوگی۔'' کے قاعدے کے خلاف ہے۔ لہٰذا مثل رکھنے والی چیز کے ضائع کرنے پر اسے کھانے یا سامان وغیرہ میں سے تاوان نہیں ڈالا جائے گا اسی طرح تقسیم سے پیشتر مال غنیمت کے اونٹوں اور بکریوں کی پکائی گئی ہنڈیوں کو انڈیل دینے کی حدیث کو بھی انہوں نے اس بنا پر نہیں لیا کہ یہ رفع حرج اور مصلحت مرسلہ، کے قاعدے کے خلاف ہے ان سے یہ کہہ دینا ہی کافی ہوگا کہ جو کچھ تم سے سرزد ہوا ہے یہ جائز نہیں ہے، پھر اس کے کھانے کی انہیں اجازت دے دی جائے گی اور پکی ہوئی چیز کو ضائع کرنا فساد اور خلاف مصلحت ہے، جو حدیث کے صحیح نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ [1]

---

[1] الموافقات: ۳/۲۱-۲۲ مالك لاستاذنا محمد ابوزهره: ص ۳۰۱ و ۳۳۱ ومابعدها.

۱۶۵۔ سنت آحاد کے قبول کے لیے احناف کی شرائط:

أ۔ وہ سنت اس چیز سے متعلق نہ ہو جس کا وقوع کثرت سے ہو، کیونکہ جو ایسا ہوگا تو اس کا تواتر یا شہرت کے طریقہ سے نقل کیا جانا ضروری ہے، اس لیے کہ اس قسم کے نقل کے محرکات وافر ہیں اور جب وہ اس طریقہ سے نقل کیے جانے کی بجائے آحاد کے طریقہ سے نقل ہوا تو اس نے اس سنت کی عدم صحت پر دلالت کی، اس کی مثال: ''نماز میں رفع الیدین کی ہے۔'' یہ سنت آحاد کے طریقہ سے آئی ہے، باوجود اس کے کہ ہر روز نماز کے تکرار کی وجہ سے اس کی حاجت عمومی نوعیت کی ہے، لہٰذا یہ قابل قبول نہیں ہے۔

ب۔ وہ سنت قیاس صحیح اور شریعت کے ثابت شدہ اصول و قواعد کے مخالف نہ ہو یہ اس وقت ہے جب راوی غیر فقیہ ہو، کیونکہ جب وہ اس طرح کا ہوگا تو کبھی سنت کو باللفظ کی بجائے بالمعنی روایت کرسکتا ہے۔ اور یہ بات اکثر واقع ہوئی ہے۔ تو اس سے حدیث کے مطالب سے کوئی ایسی چیز فوت ہوسکتی ہے جس کی تہ کو وہ نہ پہنچ سکے، لہٰذا احتیاط کی خاطر یہ بات ضروری ہے کہ ایسی حالت میں جب حدیث عام اصولوں اور قیاس صحیح کے تقاضے کے مخالف ہو تو اسے قبول نہ کیا جائے اسی بنیاد پر دودھ روک کر رکھے گئے جانور والی حدیث کو انہوں نے نہیں لیا جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ نے کیا ہے کیونکہ راوی حدیث سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ان کے نزدیک غیر فقیہ ہیں، جس طرح یہ حدیث اصول اور مقررہ قواعد کے مخالف ہے، جیسے ''بار آور نفع ضامن کا ہے۔'' کا قاعدہ، جو کہ سنت میں آیا ہے اور یہ قاعدہ تقاضا کرتا ہے کہ چیز کی ذات سے پیدا شدہ نفع اس کی ملکیت ہو جو ہلاکت کے وقت ضامن ہے، تو اس کی بنا پر دودھ کا خریدار کی ملکیت ہونا واجب ہوگا کیونکہ چیز کا عین اس کی ضمانت میں ہے، جیسا کہ یہ حدیث جرمانے والے قاعدے کے مخالف ہے جو اس بات میں فیصلہ کن ہے بطور جرمانہ ہم مثل تب ہے جب ہلاک شدہ مثل والی چیز ہو۔ [1]

ج۔ راوی کا اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل نہ کرنا، کیونکہ اس کا عمل حدیث کے منسوخ ہونے پر یا کسی اور دلیل کی وجہ سے اس کے چھوڑ دینے پر دلالت کرتا ہے، یا حدیث کا

---

[1] اصول السرخسي: ١/ ٣٤١.

معنی ومطلب اس رخ سے مراد نہیں ہے جس رخ میں اسے روایت کیا گیا ہے، اس کے لیے مثال وہ اس حدیث سے دیتے ہیں کہ "جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ مار جائے تو تم اس کو سات بار دھودو۔ ان میں سے ایک بار مٹی کے ساتھ۔" تو انہوں نے اس حدیث کو نہیں لیا، کیونکہ اس حدیث کے راوی برتن کو۔ جب کتا اس میں منہ مار جاتا تین بار دھوتے۔

۱۶۶۔ راجح قول:

ہمارے تسلیم کر لینے کے باوجود کہ حنفیوں اور مالکیوں نے یہ شرطیں صرف اس لیے لگائی ہیں تاکہ وہ سنت کی صحت پر اور رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت پر مطمئن ہوں، مگر ان کا قول مرجوح ہے، اور ان کے علاوہ کا قول راجح ہے۔ کیونکہ سنت کی جب بھی صحیح روایت اس طرح سے ہوگی کہ اسے متقی، ثقہ اور ٹھیک ضبط کرنے والے راویوں نے روایت کیا ہو تو اس کی اتباع کرنا، اس کو لینا، اور اس سے احکام حاصل کرنا لازم ہوگا، خواہ وہ اہل مدینہ کے عمل کے موافق ہو، یا اس کے مخالف ہو، اور خواہ وہ مقررہ اصول اور تقاضا قیاس کے موافق ہو یا نہ ہو، اور خواہ اس کے راوی نے اس پر عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور خواہ وہ ایسے معاملے سے متعلق ہو جو بکثرت ہو یا وہ کم ہو۔ کیونکہ اہل مدینہ امت کا ایک جزء ہیں، اس کا کل نہیں ہیں اعتبار اس بات کا ہوگا جسے راوی نے روایت کیا ہے، نہ کہ اس بات کا جس پر اس نے عمل کیا ہے۔ اس لیے کہ بسا اوقات وہ خطا یا نسیان یا تاویل کی وجہ سے اپنی روایت کے خلاف بھی عمل کر لیتا ہے اور وہ معصوم نہیں ہے اور جس امر کو سنت لائی ہے اس کے بکثرت واقع ہونے کی اخبار آحاد کے قبول یا رد میں کوئی تاثیر نہیں ہے۔ کیونکہ کم واقع ہونے والے امر کا حکم معلوم کرنے کی ضرورت بکثرت واقع ہونے والے امر کا حکم معلوم کرنے کی ضرورت جیسی ہے اور کبھی کبھی ان دونوں کو آحاد ہی نقل کرتی ہے اس سے بھی مزید یہ ہے کہ کثرت یا قلت کے لیے اس بات میں کوئی ضابطہ نہیں ہے۔

جہاں تک سنت آحاد کے اصول کی مخالفت کرنے سے وثوق حاصل کرنے کی بات ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ یہ سنت ہی تو ہے جو اصول کی تاسیس وتعمیر کرتی ہے، تو جب وہ ایسا حکم لاتی ہے جو ثابت شدہ اصول کے مخالف ہو تو یقیناً اسی کو ہی خود مختار اپنے دائرے میں عمل کرنے والی اساس تسلیم کیا جائے گا، جیسا کہ پیشگی قیمت دے دینے کا سودا ہے۔ بیع سلم

باوجود اس بات کے کہ یہ معدوم چیز کا سودا ہے اور تلاش وجستجو نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ اصول کے مخالف ہونے کی حجت سے رد کی گئی صحیح سند کی حامل سنت آحاد حقیقت میں اصول کے موافق ہیں، ان کے مخالف نہیں ہیں۔

دودھ روک کر رکھے گئے جانور کی حدیث جسے انہوں نے اصول کے مخالف ہونے کی حجت سے رد کر دیا، وہ ان کے بتائے ہوئے اصول کے مخالف نہیں ہے چنانچہ ''بار آور نفع ضامن کا ہے۔'' کا قاعدہ یہاں پر موثر نہیں کیونکہ بندھا ہوا دودھ پس از خرید پیدا نہیں ہوا، بلکہ وہ اس سے پیشتر ہی موجود تھا، لہٰذا وہ اس بار آور نفع (یعنی دودھ) کی قسم سے نہیں ہے جو خریدار کے پاس جا کر پیدا ہوا جس کی بنا پر وہ اس کا حقدار ٹھہرا۔

(تاوان) کا قاعدہ بھی اس جگہ کارآمد نہیں ہے کیونکہ خریدار کے پاس جا کر پیدا شدہ دودھ کی مقدار کا پتہ لگنا اس لیے ناممکن ہے کہ وہ خرید سے پیشتر موجود دودھ کے ساتھ خلط ملط ہو چکا ہے، تو ہم مثل کا تاوان ڈالنا ممکن نہیں رہا، اور کھجوروں کا ایک ٹوپا واپس کرنے کی جانب صرف اس لیے انتقال کیا کیونکہ کھجور مثلیات میں دودھ کے سب سے زیادہ نزدیک ہے، دونوں میں سے ہر ایک کو ناپ، غذا اور خوراک بنانے کا وصف جمع کرنے والا ہے۔ [1] لہٰذا قیاس اور اصول کی مخالفت کہاں ہے؟

اور جہاں تک راوی کے غیر فقیہ ہونے کی بات سے چمٹنا اور لپٹنا ہے تو یہ کہنا ہی ناجائز ہے کیونکہ سنت کے راویوں کے پاس رسول اللہ ﷺ کی دائمی وابستگی کی وجہ سے اس قدر فقہ موجود تھی جو ان کے نقل کردہ کی صحت کا اور اس کے معانی میں سے کسی چیز کے ان سے فوت نہ ہونے کا اطمینان دلانے کے لیے کافی ہے، عربی کے اسلوبوں سے اور اس کے طرز بیان سے ان کی شناسائی اس پر اضافہ ہے، اس بنا پر جمہور ہی کا قول ترجیح پاتا ہے لہٰذا ہر وہ سنت جو اس طرح سے ثابت ہو کہ اسے ثقہ اور ٹھیک ٹھیک ضبط کرنے والوں نے روایت کیا ہو تو اس کی جانب منتقل ہو جانا اور اس سے مخالف بات کی طرف اور مخالفت کرنے والے کی طرف خواہ وہ کیسا ہی شخص ہو توجہ نہ دینا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنے نبی کریم ﷺ کی اتباع سنت کی عبادت کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور سوائے راویوں کے طریقہ کے اس تک پہنچنے کی اور

---

[1] حدیث مصرات کا رد کرنے والے پر رد کے لیے دیکھئے اعلام الموقعین: ۱/ ۳٦٦ ومابعدھا۔

کوئی راہ نہیں ہے، لہٰذا جب ہمارے پاس ان کا ضبط و تحمل اور تقویٰ وطہارت ثابت ہو جائے یا وہ ترجیح پا جائے تو یہ رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت کے یقینی علم کے طور پر یا ظن غالب کے طور پر ثابت شدہ ہونے کی دلیل ہے اور یہ دونوں ہی شریعت کی رو سے اس پر عمل کرنے کو واجب ٹھہراتے ہیں۔

۱۶۷۔ سنت کے لائے ہوئے احکام:

پہلی قسم: وہ احکام جو قرآن کے احکام کی موافقت اور ان کی تائید کرتے ہیں، والدین کی نافرمانی سے، جھوٹی گواہی سے، اور قتل سے ممانعت اور اس کی مثل کے احکام اسی نوع سے ہیں۔

دوسری قسم: وہ احکام جو قرآن کے معانی کو واضح کرتے ہیں اور اس کے خلاصہ کی تفصیل کرتے ہیں، اس قسم میں وہ سنت آتی ہے جو حج کی عبادات، زکوٰۃ کی مقدار، اور وہ مقدار جس میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور انہی کی مثل اشیاء بیان کرتی ہے۔

تیسری قسم: کبھی کبھی سنت ایسے احکام لاتی ہے جو قرآن کے مطلق کو مقید (مشروط) کرتے ہوں یا اس کے عام کو خاص (معین) کرتے ہوں۔

چوتھی قسم: ایسا حکم جس کے بارے میں قرآن خاموش ہے اور سنت اسے لائی ہے، اس لیے کہ سنت احکام کا تقرر کرنے میں مستقل حیثیت کی مالک ہے اور اس باب میں وہ قرآن کی ہی مانند ہے، اس پر آپ ﷺ کا فرمان: ((اَلَا اِنِّیْ اُوْتِیْتُ الْقُرْاٰنَ وَمِثْلَهٗ مَعَهٗ)) (موطا امام مالك) ”آگاہ رہو کہ مجھے یقیناً قرآن اور قرآن کے ساتھ اس کی مثل دی گئی ہے۔“ دلالت کرتا ہے یعنی مجھے قرآن دیا گیا ہے، اور اس کی مثل سے وہ سنت دی گئی ہے جس کے بارے میں قرآن نے گفتگو نہیں کی اور اس قسم کی مثالیں بکثرت ہیں، جن میں سے گھریلو گدھوں کو اور درندوں میں سے ہر کچلی والے کو اور پرندوں میں سے ہر پنجہ والے کو حرام قرار دینا اور جیسے ایک گواہ اور قسم کی بنا پر فیصلہ دے دینا اور حضر میں گروی رکھنے کا جائز ہونا اور خون بہا کا وارثوں پر واجب ہونا، اور دادی کی وراثت، اور انہی کی مانند۔ [1]

[1] الشوکانی: ص ۳۳.

۱۶۸۔ سنت کی احکام پر دلالت:

ہم کہہ چکے ہیں کہ سنت ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے کبھی تو قطعی ہوتی ہے جیسا کہ سنت متواترہ میں ہے اور کبھی ظنی ہوتی ہے جیسا کہ غیر سنت متواتر میں ہے، یعنی سنت آحاد اور سنت مشہورہ ہیں، جہاں تک سنت احکام پر دلالت کرنے کی جہت سے ہے تو وہ ظنی ہوتی ہے یا قطعی ہوتی ہے اس جہت سے وہ قرآن کی ہی مانند ہے تب اس کی دلالت ظنی ہوتی ہے، جب لفظ ایک سے زائد معانی کا احتمال رکھتا ہو، یعنی تاویل کا احتمال رکھتا ہو، تو قطعی دلالت میں آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ "پانچ اونٹوں میں ایک بکری (زکوٰۃ) ہے۔" تو پانچ کا لفظ اپنے معنی پر ایسی قطعی دلالت کرتا ہے جو اس کے علاوہ اور کوئی احتمال نہیں رکھتا، سو اس لفظ کے مدلول کا حکم ثابت ہو جائے گا اور وہ ہے اس

مال کی زکوٰۃ میں ایک عدد بکری نکالنے کا واجب ہونا ظنی دلالت میں آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ((لَا صَلٰوۃَ اِلَّا بِفَاتِحَۃِ الْکِتَابِ)) (بخاری) "فاتحہ کتاب کے بغیر نماز نہیں ہے۔" تو یہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے، لہٰذا جائز ہوگا کہ اسے اس بات پر لے لیا جائے کہ نماز فاتحہ کتاب کے بغیر صحیح اور کافی نہ ہوگی اور یہ احتمال بھی رکھتی ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ کامل نماز فاتحہ کتاب کے بغیر نہ ہوگی، پہلی تاویل جمہور نے اور دوسری تاویل حنفیہ نے اختیار کی ہے۔

تیسری فصل

تیسری دلیل اجماع

۱۶۹۔اجماع کی تعریف:

لغت میں کسی چیز کا پختہ اور قوی ارادہ اجماع کہلاتا ہے اور اسی معنی سے آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ((مَنْ لَّمْ يُجَمِّعُ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلا صِيَامَ لَهُ)) ''اس آدمی کا روزہ نہیں ہے جس نے رات ہی سے روزے کی تجمیع (یعنی پختہ ارادہ) نہیں۔'' اور کہا جاتا ہے اَجْمَعَ فُلَانٌ عَلَى الْاَمْرِ ، ''فلاں نے معاملے پر اجماع کیا۔'' یعنی اس نے پختہ اور قوی ارادہ کرلیا اور اجماع کا معنی اتفاق بھی ہے اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿فَأَجْمِعُوٓا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ﴾ (يونس: ۷۱)

''تم اپنی تدبیر اور اپنے شریکوں پر اتفاق کرلو۔''

اور کہا جاتا ہے:

اَجْمَعَ الْقَوْمُ عَلٰى كَذَا.

''فلاں امر پر قوم نے اجماع کیا۔''

یعنی وہ اس پر پختہ اور قوی ارادے سے متفق ہوئے اور اس معنی کی بنا پر اجماع کے حصول کا تصور ایک سے زائد فرد کے بغیر نہیں کیا جا سکتا، برخلاف پہلے معنی کے، اس لیے کہ وہ ایک فرد سے بھی ٹھیک ہے۔[1]

اور اہل اصول کی اصطلاح میں: نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد، کسی دور میں، شرعی حکم پر، امت اسلامیہ کے مجتہدین کا اتفاق کرنا اجماع کہلاتا ہے۔[2]

---

[1] بعض جعفری علماء نے اجماع کی تعریف یہ کی ہے کہ امت محمد ﷺ کا امور میں سے کسی امر پر اتفاق کرنا یا اس امت کے مجتہدین کا کسی وقت کسی امر پر اجماع اختیار کرنا، کتاب الارائک: ص۱۷۶۔ دیگر تعریفوں کیلئے دیکھئے الشوکانی: ص ٦٣۔ اور المستصفی: ١/ ١١٠۔ اور الآمدی: ١/ ٢٨٠ ومابعدھا اور کتاب الاجماع لعلی عبدالرزاق انہوں نے مختلف اصولیوں کی بہت ساری تعریفیں نقل کی ہیں۔

[2] الآمدی: ٤/ ١١٥۔

۱۷۰۔ مندرج ذیل اشیاء وہ ہیں جو اصطلاحی تعریف پر مرتب ہوتی ہیں:

پہلی: غیر مجتہدین کا اتفاق قابل اعتبار نہیں اور مجتہد وہ ہوتا ہے جس میں شرعی احکام کو ان کی تفصیلی دلیلوں سے حاصل کرنے کا ملکہ موجود ہو اور کبھی وہ فقیہ کے نام موسوم کیا جاتا ہے، جیسا کہ مجتہدین کو اہل حل وعقد یا اہل رائے واجتہاد، یا علماء امت کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ❶ اور غیر مجتہد وہ ہے جسے احکام کے استخراج کی قدرت نہ ہو جیسے عوام یا وہ جسے شرعی امور کا علم نہ ہو، اگرچہ وہ کسی فن یا طب اور ریاضی جیسے کسی علم کا عالم ہو۔

دوسری: مجتہدین کے اتفاق سے مراد تمام مجتہدین کا اتفاق ہے لہٰذا اہل مدینہ کا یا اہل حرمین مکہ اور مدینہ کا، یا کسی مخصوص گروہ کا اجماع کافی نہ ہوگا اور نہ ہی ان اجماعوں کو مطلوبہ اصطلاحی اجماع شمار کیا جائے گا اور ایک مجتہد کی مخالفت بھی نقصان دہ ہوگی اور اجماع منعقد نہ ہوگا یہ بات جمہور اہل اصول کی رائے پر مبنی ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ ایک دو، اور تین کی مخالفت نقصان دہ نہیں ہے۔

بعض دیگر کا مذہب یہ ہے کہ اکثریت کا اتفاق ہو، اگرچہ یہ اجماع تو نہیں ہے، مگر اسے ایسی حجت سمجھا جائے گا کہ جس کی اتباع لازم ہوگی، کیونکہ اکثریت کا اتفاق معلوم کرواتا ہے کہ حق ان کے ساتھ ہے اور وہاں ایسی قطعی یا ترجیح کی حامل دلیل یقیناً موجود ہے جس نے انہیں اتفاق کی دعوت دی ہے، اس لیے کہ عام طور پر ایسا شاذ ونادر ہی ہوتا ہے کہ مخالف کی دلیل راجح ہو۔ ❷

جس بات کو ہم تعریف کے تقاضا کے پیش نظر راجح دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ بغیر کسی استثناء کے تمام مجتہدین کا اتفاق میں شامل ہونا واجب ہے اور جب بعض مخالف ہوں، خواہ وہ ایک ہی ہو تو اجماع نہ ہوگا اور جب اجماع نہیں ہے تو حجت نہیں بن سکتا اور نہ ہی اس کی اتباع لازم ہوگی، کیونکہ کثرت درستگی پر ہونے کی قطعی دلیل نہیں ہے اور کبھی غلطی اس کے ساتھ ہوتی ہے اور درستگی قلت کے ساتھ ہوتی ہے، ہاں اتنی بات ہے کہ کبھی اکثریت کی رائے سے انس لیا جاسکتا ہے اور اسے ایک ایسی اجتہادی رائے مانا جاسکتا ہے جو کہ قبولیت کے زیادہ قریب ہے، بشرطیکہ ہم پر مخالف کی دلیل کا راجح ہونا واضح نہ ہو۔

---

❶ المسودہ: ص ۳۳۱. ❷ اصول الفقہ للشیخ المرحوم الخضری: ص ۳۲۷.

تیسری: مجتہدین کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے کیونکہ جن دلیلوں نے اجماع کی حجیت پر دلالت کی ہے وہ یہ فائدہ بھی دیتی ہیں کہ اجماع کرنے والوں کا امت اسلامیہ میں سے ہونا واجب ہے، اس پر مزید یہ کہ اجماع کا موضوع امور شرعیہ ہیں جو یا تو عقیدہ پر قائم ہیں یا اس سے متصل ہوتے ہیں، یا اسی سے حاصل شدہ ہوتے ہیں۔

چوتھی: مجتہدین کے اتفاق کے لیے واجب ہے کہ وہ مسئلہ کے حکم پر بوقت اجماع مکمل طور پر ثابت ہوا ہو، لہٰذا زمانہ کے گزر جانے کی شرط نہیں لگائی جائے گی، یعنی جن مجتہدین کے ساتھ اجماع حاصل ہوا ہے ان کی موت کی شرط نہیں لگائی جائے گی اسی بنا پر ان میں سے بعض کا اپنی رائے سے رجوع کر لینا باعث نقصان ہوگا اور نہ ہی کسی دیگر کا ظہور (باعث نقصان ہوگا) جو کہ بوقت اجماع موجود نہیں تھا اور وہ ان کے اجماع کا مخالف ہو۔

بعض اہل اصول کا کہنا ہے کہ اجماع کے ثابت ہونے کے لیے زمانہ کے گزر جانے کی شرط اس لیے ہے کہ بعض اوقات کچھ اپنی رائے سے رجوع کر لیتے ہیں۔

مگر ترجیح اس بات کو ہے جو پہلوں نے کہی ہے کیونکہ حجیت اجماع کی دلیلیں زمانے کے گزر جانے کو واجب قرار نہیں دیتیں۔ بلکہ وہ صرف ان کے اتفاق کی شرط لگاتی ہیں، تو جب کسی واقعہ کے حکم پر زمانے کے مجتہدین کا اتفاق حاصل ہو جائے تو یقیناً اجماع وجود پذیر ہو جائے گا اور اس کی اتباع لازمی ہوگی، اور وہ دوبارہ اس حیثیت کی طرف نہیں پلٹے گا کہ بعض کے اپنی رائے سے رجوع کر لینے یا اور رائے کے حامل مجتہد کے ظہور کی وجہ سے اسے توڑ دیا جائے۔

پانچویں: اور یہ شرط بھی لگائی جائے گی کہ مجتہدین کا اتفاق شرعی حکم پر ہو، جیسے وجوب، حرمت، ندب اور انہی کی مثل، جہاں تک غیر شرعی مسئلہ پر اجماع ہے جیسے ریاضی، یا طب، یا لغوی مسئلہ ہو تو ان کے اجماع شرعی اجماع نہ ہوں گے۔

چھٹی: اجماع کا اعتبار تب ہوگا جب وہ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد ہو، یہ وہی بات ہے جس کا ذکر بہت سارے اہل اصول نے اپنی تعریفوں میں کیا ہے اور اسی بات کو ہم نے اختیار کیا ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ یہ بات شرط نہیں ہے، اور نبی کریم ﷺ کے دور میں مسئلہ کے حکم کے اجماع کا ہونا درست ہے اس حکم کی دلیل اجماع اور نبی کریم ﷺ کی موافقت دونوں پر

ہوں گی۔ لیکن ہماری رائے یہ نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کی موجودگی میں اجماع کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ اعتبار نبی کریم ﷺ کے فرمان اور موافقت کا ہے اور وہی شریعت سازی کا مصدر ہے۔ اگر آپ کے دور میں اجماع ہو تو آپ یا تو اس کی مخالفت کریں گے یا موافقت کریں گے اگر تو آپ نے اس کی مخالفت کی ہے تو ان کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں اور اگر آپ نے موافقت کی ہے تو اعتبار آپ کی موافقت کا ہے، اس بنا پر ہم نبی کریم ﷺ کے دور میں وقوع اجماع کے قول کے جائز ہونے کی وجہ درست نہیں سمجھتے اور نہ اس کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

۱۷۱۔ حجیت اجماع:

اجماع جب اپنی شرطوں سمیت منعقد ہوگا تو وہ اس مسئلہ کے حکم کی قطعی دلیل ہوگا جس پر اجماع ہوا ہے اور یہ اجماع مسلمانوں کے لیے قطعی اور لازمی حجت بن جائے گا، اس کی مخالفت یا توڑ جائز نہ ہوگا۔ ❶ اجماع کے قائلین نے جو کہ جمہور اعظم ہیں اجماع کی حجیت پر بہت ساری دلیلوں سے استدلال کیا ہے، جن میں سے بعض کے ذکر پر ہم کفایت کریں گے جو یہ ہیں:

أ۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا۝﴾

(النسآء: ۱۱۵)

”جو شخص باوجود راہ ہدایت واضح ہو جانے کے بھی رسول (ﷺ) کا خلاف کرے اور تمام مومنوں کی راہ چھوڑ کر چلے، ہم اسے ادھر ہی متوجہ کر دیں گے جدھر وہ متوجہ ہو اور ہم اسے دوزخ میں ڈال دیں گے وہ پہنچنے کی بہت ہی بری جگہ ہے۔“

اس آیت کریمہ سے دلالت اس بنا پر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے راستہ کی مخالفت کرنے پر دھمکی دی ہے، لہٰذا ان کا راستہ ہی ایسا حق ہے جس کی اتباع واجب ہے اور اس کے علاوہ باطل ہے جس کا چھوڑنا واجب ہے۔ اور جس پر وہ متفق ہوں وہ قطعی طور پر ان کا راستہ ہوگا، لہٰذا وہی قطعی طور پر حق ہوگا، تو اس کی اتباع حتمی اور لازمی ہوگی اور اجماع کا سوائے اس

❶ المسودہ: ص ۳۴۵.

کے اور کوئی معنی نہیں ہے اور یہی مطلوب ہے۔

ب۔ سنت میں بہت سارے ایسے آثار آئے ہیں جو امت اسلامیہ کی عصمت پر دلالت کرتے ہیں بشرطیکہ وہ اس امر پر اجماع اختیار کر لے، ان میں سے ایک آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے:

((لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِیْ عَلَی الْخَطَإِ))

''میری امت خطا پر جمع نہ ہوگی۔''

((لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِیْ عَلَی ضَلَالَةٍ))

''میری امت گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔''

اگرچہ یہ احادیث آحاد ہیں مگر ان کا معنیٰ متواتر ہے، سو وہ اس بات کا قطعی طور سے فائدہ دیتی ہیں کہ جس بات پر امت متفق ہوگی وہ حق اور درست ہوگا اور امت کا اجماع اس کے مجتہدین کے اجماع کی بدولت تشکیل پائے گا، سو اہل رائے اور معرفت وہی ہیں اور دیگر ان کے تابع ہیں ان کا اجماع حق اور درست ہوگا نیز جو حق ہے اس کی اتباع کرنا اور مخالفت نہ کرنا واجب ہے اجماع کی حجیت کا اس کے علاوہ اور کوئی معنیٰ نہیں ہے۔ [1]

---

[1] یہاں پر قابل نوٹ بات یہ ہے کہ جعفریہ کی رائے میں اجماع کی حجیت صرف اور صرف تب ثابت ہوگی جب اجماع کرنے والوں میں امام معصوم کا داخل ہونا منکشف ہوگا، جس طرح ان کے عالم الحلی نے اپنی کتاب تہذیب الاصول الی علم الاصول میں صراحت کی ہے، اور ان کے عالم ''الآرائک'' والے نے بھی اس معنی کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ اجماع کی حجیت اس اساس پر قائم ہے کہ امام معصوم کی ذات کا اجماع کرنے والوں میں داخل ہونا ثابت ہو جائے، یا جس بات پر انہوں نے اجماع کیا ہے ان سے اس کی موافقت کا علم ثابت ہو جائے یا اجماع کرنے والوں کے اقوال سے انداز اًامام کی رائے کا معلوم ہونا ثابت ہو جائے، (الآرائك: ص١٧٦ ـ ١٧٧) اور دیکھئے کفایۃ الاصول: ص ٦٩ وما بعدہا اور اصول الاستنباط از علامہ تقی حیدری ص ١٤٥ وما بعدہا مگر نائینی نے اجماع کی حجیت میں ایک اور وجہ ذکر کی ہے وہ یہ کہ اجماع کرنے والوں کے پاس کسی معتبر دلیل کے بارے اس کا انکشاف کر دینا اور اس نے اس وجہ کو تمام مسلکوں میں قریب ترین ہونے کی بنا پر راجح قرار دیا ہے کیونکہ اجماع کرنے والوں میں امام معصوم کا داخل ہونا ایسا مسلک ہے کہ امام کی غیبت کے فرمان میں یہ قابل عمل نہیں ہے مگر صاحب الآرائک نے اس وجہ کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ہمارے لیے امام معصوم کے قول کا انکشاف نہیں کرتی لہٰذا یہ حقیقت میں اجماع نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں تمام کے اتفاق کی حاجت نہیں ہے۔ نائینی کے بیانات کے لیے دیکھئے فوائد الاصول: ١/ ٨٦ـ٨٧ اور الآرائك: ص١٧٨.

ج۔ مجتہدین کے اتفاق کے لیے شرعی دلیل ضروری ہے کیونکہ خواہش سے اجتہاد نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ ایسے مروجہ مناہج، متعین ضوابط اور مقررہ طریقوں کے موافق ہونا چاہیے جو خواہش پرستی سے بچاتے ہیں، جیسا کہ ہم مقدمہ میں ذکر کر چکے ہیں، اس بنا پر جب مجتہدین کسی رائے پر متفق ہوں تو ہمیں قطعی معلوم ہو جائے گا کہ انہوں نے ایسی شرعی دلیل یقیناً پائی ہے جو اس رائے پر قطعی دلالت کرتی ہے جس پر وہ متفق ہوئے ہیں، اس لیے کہ اگر اس دلیل کی اپنے مدلول پر قطعی دلالت نہ ہوتی تو حسب عادت اتفاق آسان نہ ہوتا، کیونکہ عقلیں اور طبیعتیں مختلف ہیں، لہٰذا جب دلیل بہت ساری وجوہات کا احتمال رکھتی ہو تو اتفاق خالص نہیں ہوتا۔

۱۷۲۔ اجماع کی اقسام

پہلی قسم صریح اجماع:

اس کا مطلب یہ ہے کہ مجتہدین صراحت کے ساتھ اپنی آراء ظاہر کریں، پھر کسی رائے پر اجماع کر لیں، جیسے کوئی مسئلہ مجتہدین پر پیش ہوا اور وہ ایک جگہ پر جمع ہوں تو ہر ایک نے اپنی رائے کا اظہار کیا، پھر وہ کسی ایک رائے پر متفق ہو گئے یا جیسے ان میں سے ہر ایک پر مسئلہ پیش ہوا اور وہ الگ الگ تھے، تو وہ اس کے بارے میں کسی ایک رائے پر متفق ہو گئے یا یہ کہ بعض مجتہدین نے کسی مسئلہ میں فتویٰ دیا تو دیگر تک ان کا فتویٰ پہنچ گیا اور انہوں نے صراحت کے ساتھ اس کی موافقت کر دی یا کسی مجتہد نے کسی مسئلہ میں کسی معین حکم کے ساتھ فیصلہ دیا اور وہ حکم دیگر مجتہدین کو پہنچ گیا تو انہوں نے اس کی قولی، یا فتوے یا فیصلہ کے ذریعہ موافقت کی صراحت کی۔ اجماع کی یہ قسم قطعی حجت ہے نہ اس کی مخالفت جائز ہے نہ اس کا توڑ ڈالنا۔

دوسری قسم سکوتی اجماع:

یہ ہوتا ہے کہ مجتہد نے کسی مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار کیا، اور یہ رائے مشہور و معروف ہو گئی اور دیگر تک پہنچ گئی، تو انہوں نے خاموشی اختیار کی، نہ صراحت سے انکار کیا اور نہ صراحت سے اس کی موافقت کی۔ باوجود اس کے کہ کوئی رکاوٹ موجود نہیں اس طرح سے کہ مسئلہ کے بارے میں غور و فکر کے لیے درکار مدت گزر جائے، کسی کا خوف یا اس کی ہیبت یا اس کے علاوہ دیگر وہ رکاوٹیں جن کا ذکر ہم جلد ہی کریں گے، موجود نہ ہو، جو مجتہد کو خاموش رہنے

پر مجبور کرتی ہو۔ اس اجماع کے حکم میں اور اس کے اعتبار کی حد بندی میں علماء کے تین قول ہیں:

پہلا قول: یہ اجماع نہیں ہے، بلکہ ظنی حجت کے طور پر بھی یہ معتبر نہ ہوگا، اس قول کے قائلین شافعی اور مالکیہ ہیں۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ خاموش کی طرف قول منسوب نہیں کیا جاتا، اس لیے کہ اس نے جو نہیں کہا وہ اس کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں، جس طرح خاموشی کو دائمی طور پر موافقت پر محمول کرنا ممکن نہیں، چنانچہ کبھی اس کا سبب دیگر تک مسئلہ کا نہ پہنچنا ہو سکتا ہے، یا اس میں انہوں نے اجتہاد نہ کیا ہو، یا رائے قائم کرنے کے لیے درکار وقت نہ گزرا ہو یا خاموش کا یہ گمان کر لینا کہ اسے اپنی رائے ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں، اس اعتقاد کی وجہ سے کہ کسی اور نے اس کو اس کے رد کی مشقت سے کفایت کر دی ہے، یا اس کا یہ اعتقاد ہو کہ ہر مجتہد اپنے اجتہاد کی بنا پر جس بات تک پہنچتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے پاس بھی حق ہوتا ہے لہٰذا رد اور انکار ضروری نہیں، یا وہ ظالم سلطان سے ڈرتا ہو، یا وہ کسی اور مجتہد کی ہیبت کی وجہ سے اپنی رائے ظاہر کرنے سے حیا کرتا ہو، ان احتمالات کی اور ان کے علاوہ کی موجودگی میں خاموشی کو قطعیت کے ساتھ موافقت پر لے لینا ممکن نہیں اور جب وہ موافقت کی دلیل نہیں ہے تو نہ اتفاق ہے اور نہ اجماع اور جب اجماع نہیں ہے تو حجت نہیں ہے۔

دوسرا قول: وہ ایسی قطعی حجت ہے جس کی مخالفت جائز نہیں، اس لیے کہ وہ صریح اجماع کی مانند ہے اگرچہ قوت میں اس سے کم ہے، اکثر حنفی اس قول کے قائل ہیں اور یہی قول حنابلہ کا ہے۔ ❶

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ خاموشی موافقت پر محمول ہے نہ کہ اس کے علاوہ پر بشرطیکہ اس پر قرینہ موجود ہو اور اسے موافقت کی علامت اعتبار کرنے سے روکنے والی رکاوٹیں ختم ہوں، قرینہ کی موجودگی کا اور رکاوٹوں کے ختم ہونے کا ثابت ہونا رائے کے مشہور کرنے سے ہوگا اور باقی مجتہدین تک اس کے پہنچنے سے ہوگا۔ مسئلہ کے اندر غور وفکر کے لیے درکار مدت کے گزرنے سے ہوگا، اس کے ساتھ ساتھ کوئی ایسی چیز نہیں ہونی چاہیے جو اس رائے کی صراحت کرنے میں

---

❶ روضة الناظر وجنة المناظر للشيخ موفق الدين بن قدامة المقدسي: ص ۳۸۱۔ ارشاد الفحول: ص ۷۵، ۸٤.

حائل ہو جائے جس رائے تک مجتہد پہنچا ہے، اس طرح سے کہ وہ یہ گمان کر لے کہ اور نے رائے کا رد کر دیا، یا وہ اعتقاد کر لے کہ رد کی ضرورت ہی نہیں ہے، یا وہ حاکم کی ایذا رسانی سے ڈرتا ہو، اور انہی کی مانند دیگر وہ اسباب جو رائے کی صراحت کرنے سے مانع ہوں، تو جب ان تمام باتوں کی تحقیق کر لی جائے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تو سکوت کے موافقت کی علامت اعتبار نہ کیے جانے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی اور اجماع ثابت ہو جائے گا اور اجماع قطعی حجت ہے۔

تیسرا قول: یہ اجماع تو نہیں ہے لیکن ظنی حجت ہے، اس قول کے قائلین میں بعض حنفیہ اور بعض شافعیہ ہیں۔

اس رائے کی دلیل: حقیقی اجماع یہ ہے کہ تمام کی جانب سے حقیقی اتفاق ہو، نہ کہ اندازے کے طور پر ہو، اور سکوتی اجماع میں یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی، کیونکہ سکوت کے موافقت پر دلالت کرنے کے بارے جو کچھ بھی کہا جائے وہ صراحت کی مانند موافقت پر دلالت کرنے جیسی ہرگز نہیں ہو سکتی، لہٰذا اجماع کے طور پر اس کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا لیکن موافقت پر اس کی دلالت کے راجح ہونے کی وجہ سے۔ بشرطیکہ رکاوٹیں زائل ہوں، اسے ظنی دلیل تسلیم کر لیا جائے گا۔

۱۷۳۔ راجح قول:

حقیقت میں اجماع کے ثابت ہونے کے لیے مطلوب چیز یہی ہے کہ تمام کی جانب سے رائے پر موافقت ثابت ہو، اور موافقت کا ثابت ہونا جس طرح صراحت کے طریقہ سے پورا ہوتا ہے اسی طرح وہ دلالت کے طریقہ سے بھی پورا ہو جاتا ہے، لہٰذا ہم موافقت کے فقط بذریعہ تصریح ثابت ہونے میں محصور ہونے کی رائے نہیں رکھتے، کیونکہ خاموشی کے اندر موافقت پر دلالت کرنے کا طریقہ بن سکنے کی صلاحیت موجود ہے، بشرطیکہ اس پر قرینہ (احوالی علامت) موجود ہو اور رکاوٹیں ختم ہوں، جیسا کہ دوسرے قول والوں نے کہا ہے، اس لیے کہ اس حالت میں خاموشی اعلان ہے کیونکہ وہ ضرورت کے موقع پر ہے اور مجتہد پر خاموشی کب حرام ہے جب غلط رائے پیش کی جائے، خاص طور پر مجتہدین کے بارے میں گمان یہ ہے کہ وہ اظہار حق کی خاطر اپنی رائے ظاہر کرنے سے پیچھے نہیں ہٹتے۔ اگرچہ اس جرأت کی پاداش میں انہیں مشقت اور تنگی کا سامنا کرنا پڑ جائے اور یہ گمان ہمارے اندر اس یقین کو تقویت دیتا

ہے کہ ان کی خاموشی کو رضا مندی اور موافقت کے طور پر لیا جائے نہ کہ انکار اور مخالفت پر۔

رہی یہ بات کہ جب ہم پوری طرح سے خاموشی کے رضا مندی پر دلالت کرنے اور تصریح کی رکاوٹوں کے ختم ہونے کی واقفیت پر قدرت نہ رکھیں، تو اس حالت میں ہم یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو حاصل ہوا ہے، یعنی سکوتی اجماع۔ اسے ظنی حجت سمجھا جائے اور وہ اصطلاحی معنی والا اجماع نہیں ہے۔

۱۷۴۔ کسی مسئلہ میں مجتہدین کے اختلاف کا دو قول پر ہونا: [1]

زمانے کے کسی وقت میں جب مجتہدین نے کسی مسئلہ کے حکم میں دو قول پر اختلاف کیا ہو تو کیا اس مسئلہ میں کسی تیسرے قول کی اختراع جائز ہوگی یا نہیں؟ اکثر نے اس سے منع کیا ہے، بعض نے جائز کہا ہے اور ایک فریق نے تفصیل اختیار کی ہے، جس کا بیان یہ ہے:

پہلا قول: تیسرے قول کی اختراع منع ہے کیونکہ اختلاف کا دو قول میں محصور ہونا اس مسئلہ میں کسی اور قول کے نہ ہونے پر ضمنی (ذیلی، ثانوی) یا مرکب (مجموعی) جیسا کہ اصولیوں نے اس کا نام رکھا ہے۔ اجماع ہے، لہٰذا تیسری رائے کی اختراع تکمیل شدہ اجماع کو توڑنے کا باعث ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دلیل کمزور ہے کیونکہ جو کچھ حاصل ہوا وہ یہ ہے کہ تیسری رائے کا قائل نہیں ہونا چاہیے اور کسی چیز کا قائل نہ ہونا اس چیز کے نہ ہونے کے قائل ہونے کا مطالبہ نہیں کرتا، اس لیے کہ ان دونوں باتوں کے درمیان واضح فرق ہے، لہٰذا ان کی کہی ہوئی بات ان کے اختیار کردہ مذہب کے جواز کا دفاع نہیں کر سکتی۔

دوسرا قول: کلی طور پر جائز ہے، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب مجتہدین کے درمیان مسئلہ کے اندر ہمیشہ سے اختلاف ہوتا چلا آ رہا ہے تو یہ مسئلہ کے بارے میں اجماع نہ ہونے کی قطعی دلیل ہے، کیونکہ اجماع تمام کے اتفاق کا نام ہے، نہ کہ بعض کے اتفاق کا اور جب یہ اتفاق ہی موجود نہ ہوا، تو لہٰذا تیسرے اور چوتھے اور اس سے بھی زیادہ قول اختراع کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کیونکہ یہ اجماع کے توڑنے کا باعث نہیں ہے۔

---

[1] ارشاد الفحول: ص ۷۶ سے ۷۷

یہ دلیل اگرچہ بظاہر قوی لگتی ہے مگر حقیقت میں یہ کمزور ہے کیونکہ اختلاف کرنے والوں نے جس میں اختلاف کیا ہے اس کے بعض میں ان کے اتفاق کا ثابت ہو جانا ممکن ہے اور یہ متفقہ مقدار ان کے اجماع کا محل ہے، لہٰذا اس کی مخالفت جائز نہیں اور اس قول والے اس بات سے غافل رہ جانے کی وجہ سے کلی طور پر جواز کے عام قرار دینے کی غلطی میں واقع ہوئے۔

تیسرا قول: تفصیل کا اختیار کرنا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب اختلاف کرنے والوں کے درمیان مشترک اور متفقہ مقدار موجود ہو تو ایسے کسی تیسرے قول کی اختراع جائز نہیں جو اس اجماع کی حامل مقدار کے مخالف ہو، کیونکہ یہ موجودہ اجماع کو توڑنا سمجھا جائے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ جب تیسرا قول اختلاف کرنے والوں کے مابین متفق چیز کے مقابل نہ ہو تو مسئلہ کے بارے میں کسی تیسرے قول کی اختراع جائز ہوگی، کیونکہ اس حالت میں وہ اجماع کے مقابل نہیں ہے۔ اس موقف کی وضاحت کے لیے ہم کچھ مثالیں بیان کرتے ہیں:

أ۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا سگے بھائیوں یا باپ کی موجودگی میں وراثت سے دادا کے حصہ میں اختلاف دو قول کا ہے۔ پہلا: یہ کہ دادا بھائیوں کے لیے رکاوٹ ہے اور وہ اکیلا ہی سارے مال کا وارث ٹھہرے گا، بشرطیکہ بھائیوں کے ساتھ ان کے علاوہ کوئی اور نہ ہو۔ دوسرا: یہ کہ دادا بھائیوں کی موجودگی میں وارث بنے گا اور ان کے لیے رکاوٹ نہ ہوگا، اب ان دونوں قول والوں کے درمیان مشترک اور متفقہ مقدار یہ ہے کہ دادا بھائیوں کی موجودگی میں بدیہی طور سے وارث بنے گا اور اختلاف اس کے ان کے لیے رکاوٹ ہونے اور نہ ہونے میں ہے۔ تو دادا کے بھائیوں کی موجودگی میں وارث نہ ہونے کے تیسرے قول کی اختراع کرنا، ایسا قول ہے جو جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ سابقہ اجماع کے توڑنے کا باعث ہے، کہ دادا بھائیوں کی موجودگی میں بدیہی طور پر وارث بنایا جائے گا، اور یہی وہ مقدار ہے جو اختلاف کرنے والوں کے درمیان متفقہ ہے۔

ب۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس عورت کی عدت میں بھی اختلاف کیا ہے جس کا خاوند فوت ہو جائے، ان کے ایک فریق نے کہا ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے اور دوسرے فریق نے کہا ہے کہ مہینوں یا وضع حمل کی دو عدتوں میں سے جو زیادہ دور کی عدت ہوگی، اسے وہی گزارنی ہوگی تو ان دونوں قول والوں کے درمیان متفقہ مقدار یہ ہے کہ وضع حمل سے قبل فقط

مہینوں کے ساتھ اکتفاء نہ کیا جائے، اب وضع حمل سے پہلے مہینوں کی عدت کے حساب کو اختیار کرنے کے تیسرے قول کی اختراع کرنا ایسا قول ہے جو درست نہیں۔اس لیے کہ یہ متفقہ مقدار کو توڑنے کا باعث ہے اور اجماع میں شگاف ڈالنا جائز نہیں۔

ج۔ ایسے تیسرے قول کے اختراع کرنے کی مثال جو کہ متفقہ مقدار کے بالمقابل نہیں ہے، یہ ہے کہ والدین اور میاں بیوی میں سے کسی ایک کے درمیان وراثت کے مسئلہ کا محدود ہونا زمانہ اول کے مجتہدین نے اس کے اندر اختلاف کیا ہے، ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کل مال کا تہائی بطور فرض حصہ کے ماں کا ہے، پھر میاں بیوی میں سے ایک کا حصہ اسے دیا جائے، جو کہ بیوی کیلئے چوتھائی ہے اور خاوند کے لیے نصف ہے، پھر جو باقی بچے وہ باپ کو دیا جائے۔

دوسرا فریق: میاں بیوی میں سے ایک کے فرضی حصہ کے بعد باقی بچ جانے والے کے تہائی حصہ کو ماں کے لیے قرار دینے کی طرف مائل ہے اور جو باقی بچے گا وہ بطور عصبہ کے باپ کے لیے ہے۔

اور زمانہ تابعین میں محمد بن سیرین رحمہ اللہ جس بات کی جانب مائل ہوئے وہ یہ ہے کہ ماں کے لیے کل مال کا تہائی حصہ ہے اگر والدین کے ساتھ جو موجود ہے وہ بیوی ہو اور اگر والدین کے ساتھ موجود خاوند ہو تو اس کے فرضی حصہ کے بعد باقی بچنے والے کا تہائی حصہ ماں کا ہے اور یہ قول پہلے دونوں قولوں کے درمیان مشترک مقدار کے مقابل نہیں، لہٰذا یہ اجماع میں شگاف ڈالنے والا نہیں شمار کیا جائے گا اور اس کے قائل ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

د۔ زمانہ اول کے فقہاء نے جب خاوند اپنی بیوی میں پھلبہری، یا جنون، عقلی خلل، یا شرمگاہ کا جڑا ہوا، یا شرمگاہ کی ہڈی کو بڑھا ہوا پائے تو خاوند کے نکاح کو فسخ کرنے کے حق کی حد بندی کی انتہاء میں اختلاف کیا ہے، ان میں سے کچھ ان تمام عیوب کی بنا پر فسخ کے قول کی طرف گئے ہیں اور کچھ دیگر خاوند کے طلاق کا حق رکھنے میں اکتفا کرتے ہوئے فسخ کے عدم جواز کی طرف گئے ہیں، تو جب کوئی مجتہد کہے کہ فلاں فلاں عیوب کی بنا پر فسخ جائز ہے اور ان کے علاوہ میں جائز نہیں ہے، تو اس کا یہ کہنا اجماع کے لیے توڑنا نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ دونوں قول مشترک مقدار پر متفق نہیں ہوئے کہ جن عیوب کی بنا پر فسخ کا تیسرا قول آیا ہے وہ (مقدار) ان عیوب کا بعض ہے۔

۱۷۵۔ ان اقوال میں سے راجح:

تیسرا قول راجح ہے، کیونکہ وہ اجماع کی حقیقت کو مدنظر رکھتا ہے، لہٰذا جب وہ کسی جزء میں مل جائے، خواہ وہ اختلاف والے مسئلہ میں ہی ہو، تو ایسے تیسرے قول کی اختراع کرنا جائز نہیں ہے جو اس کے مقابل ہو، مگر جب یہ چیز نہ ملے تو وہ جدید قول کی اختراع سے نہیں روکتا، کیونکہ ممانعت ایسے تیسرے قول کی ہے جو سابقہ اجماع میں شگاف ڈالے اور سابقہ اجماع کا نزول ان آراء کی تعداد پر نہیں ہے جن کی طرف اختلاف کرنے والے گئے ہیں جیسا کہ پہلے قول والوں نے کہا، یہاں تک کہ کسی تیسرے قول کی اختراع کو کلی طور پر ناجائز کہہ دیا جائے بلکہ اس کا نزول صرف مسائل کے احکام پر ہے، اور کبھی مسئلہ کی جزئیات میں سے کسی جزئی میں اتفاق کا حصول ممکن ہے اگرچہ عمومی طور سے مسئلہ میں اختلاف موجود ہے، جیسا کہ ہم مثال دے چکے ہیں، سو دادا کے بھائیوں کی موجودگی میں وارث بننے والے مسئلہ میں اختلاف کرنے والوں میں سے کچھ نے کہا کہ دادا بھائیوں کی موجودگی میں وارث بنے گا اور کچھ دیگر نے کہا کہ بھائی دادا کی موجودگی میں وارث نہیں ہوں گے، تو اس مسئلہ میں متفقہ جزئی یہ ہوئی کہ دادا وارث بنے گا لہٰذا اس متفقہ جزئی کو توڑنے والے قول کی اختراع جائز نہیں ہوگی۔

۱۷۶۔ اجماع کا اعتماد:

اجماع کا اعتماد کسی شرعی دلیل پر ہونا نہایت ضروری ہے کیونکہ بغیر علم اور بغیر دلیل کے دین کے بارے میں کچھ کہنا ہوس پرستی اور قطعی غلط ہے، نہ یہ جائز ہے اور نہ یہ واقع ہے کیونکہ امت ان احادیث کی بنا پر جن کا ہم نے ذکر کیا ہے خطا سے معصوم ہے اور اجماع کا جواز کبھی کتاب سے ہوتا ہے کبھی سنت سے۔ اجماع ہے کہ دادیوں اور بیٹیوں آگے ان کی بیٹیوں، سے نکاح حرام ہے، اجماع کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ﴾ (النسآء: ۲۳)

''حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں۔''

کیونکہ اس بات پر اجماع منعقد ہے کہ آیت میں ماؤں سے مراد اصول کی حامل خواتین ہیں، سو وہ دادیوں کو شامل ہے اوپر جہاں تک بھی وہ پہنچتی ہوں اور بیٹیوں سے مراد فروع کی حامل خواتین ہیں، سو وہ صلبی بیٹیوں، اولاد کی بیٹیوں، نیچے جہاں تک بھی وہ پہنچتی ہوں، کو شامل ہے۔

سنت پر مبنی اجماع میں سے یہ ہے کہ دادی کو وراثت میں سے چھٹا حصہ دینے پر ان کا اجماع کرنا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے دادی کو چھٹا حصہ دیا ہے۔

اہل اصول نے اجتہاد اور قیاس کی رو سے اجماع کے منعقد کرنے کے جواز میں اختلاف کیا ہے، اکثر نے اسے جائز قرار دیا ہے اور ان کے علاوہ نے منع کیا ہے جیسے داؤد ظاہری اور ابن جریر طبری رحمہ اللہ اور جدھر اکثریت گئی ہے ہمارا میلان بھی اسی کی طرف ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں کئی ایسے اجماع منعقد ہوئے جن کی بنیاد اجتہاد یا قیاس تھا، قرآن کریم کے جمع کرنے پر انہوں نے اجماع کیا اور ان کا اعتماد مصلحت پر تھا، اور وہ اجتہاد کی اقسام میں سے ہے اور انہوں نے سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے جمعہ کے لیے تیسری ❶ اذان کے اختراع کرنے پر موافقت کی اور ان کا اعتماد لوگوں کو نماز سے آگاہ کرنے کی مصلحت پر تھا، بالخصوص ان کے لیے جو ان میں سے مسجد سے دور تھے اور ان کا خنزیر کی چربی کے حرام ہونے پر اجماع کرنا، اسے اس کے گوشت کے حرام قرار دینے پر قیاس کرتے ہوئے۔ ❷

۱۷۷۔ اجماع کے انعقاد کا ممکن ہونا اور اس میں اختلاف:

جمہور علماء اجماع کے انعقاد کے ممکن ہونے کے اور عملی طور پر اس کے واقع ہونے کے قائل ہیں اور کچھ نے اس کے انعقاد کے عدم امکان کا اور سرے سے واقع نہ ہونے کا کہا ہے انہی میں سے نظام معتزلی ہے۔

اجماع کے انعقاد کے ممکن ہونے کو ممنوع قرار دینے والوں نے اس بات سے حجت لی ہے کہ مجتہدین کی شخصیت کی پہچان مشکل یا ناممکن ہے، اس لیے کہ مجتہد اور غیر مجتہد کے درمیان تمیز کا کوئی ضابطہ نہیں ہے، اور مزید یہ کہ جب اپنے شہر میں کوئی شخص اجتہاد کے ساتھ پہچان لیا جائے، تو اس کے اہل شہر ہی یا ان کے علاوہ اس کی اجتہاد کی اہلیت میں اس سے جھگڑنے والے ہوں گے اس پر مزید یہ کہ جب وہ اپنے لیے اجتہاد کی اہلیت میں اس سے جھگڑا کیے بغیر اسے جان لیں، تو ان کا جمع ہونا اور ان پر مسئلہ کا پیش کیا جانا انتہائی دشوار ہے،

❶ ایک پہلی اذان، پھر دوسری، پھر تیسری اقامت۔ اس اعتبار سے تیسری آذان کہا ہے، آسانی کے لیے اسے دوسری اذان بھی کہا جاتا ہے۔ محمد اسلم شاہدروی

❷ الآمدی: ۱/ ۳۲۰.

کیونکہ وہ علاقوں اور شہروں میں بکھرے ہوئے ہیں مزید یہ کہ جب اُن پر مسئلہ پیش کرنے کا ارادہ ہو اور وہ اپنی اپنی جگہوں میں موجود ہوں، تو بھی انتہائی مشکل ہے کہ ہر ایک کو مسئلہ پہنچایا جائے، اور قابل وثوق طریقہ سے اس کی رائے کو جانا جائے اور اس بات کا یقین حاصل کرنا کہ وہ تمام کی آراء کے حاصل ہونے کے وقت تک اپنی رائے پر قائم ہوگا ان تمام باتوں کے ساتھ اس بات کو بھی ملا لیا جائے کہ اجماع کے لیے دلیل کا ہونا ضروری ہے، سو وہ اگر قطعی ہوگی تو لوگ اس سے واقف ہوں گے، غافل نہ ہوں گے، عادت یہی ہے کیونکہ قطعی کی صفت یہ ہے کہ وہ معروف اور عام ہو، لہٰذا اجماع کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر وہ ظنی دلیل ہے، تو عادت کے اعتبار سے اس پر اتفاق کا ہونا ناممکن ہے کیونکہ استنباط میں مجتہدین کے افکار اور طبیعتیں مختلف ہیں۔

جمہور نے اسی بات سے دلیل لی ہے کہ ممنوع قرار دینے والوں نے ممکن وقوع والے امر کے بارے میں خالی شک ہی نہیں دلایا ہے، لہٰذا یہ توجہ کے قابل نہیں ہے اور اس کے وقوع کے ممکن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ فعلی طور پر واقع ہوا ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں واقع ہوا ہے اور ہم تک ان سے بہت سارے اجماع منقول ہیں، جیسے ان کا وراثت میں دادی کے لیے چھٹے حصہ پر اجماع کرنا، اور مسلمان عورت کے غیر مسلم مرد سے شادی کے کالعدم ہونے پر ان کا اجماع کرنا، اور مہر تجویز کیے بغیر نکاح کے درست ہونے پر ان کا اجماع کرنا اور مفتوحہ اراضی کو فاتحین میں تقسیم نہ کرنے پر ان کا اجماع کرنا اور سگے بھائی اور بہنوں کے نہ ہونے پر باپ کی طرف سے ہونے والے بھائی اور بہنوں کے ان کے قائم مقام ہونے پر ان کا اجماع کرنا اور صلبی بیٹے کے بیٹے کے بیٹے کے لیے رکاوٹ ہونے پر ان کا اجماع کرنا، ان کے علاوہ بھی بہت سارے اجماع ہیں تو زمانہ گذشتہ میں اجماع کا منعقد ہونا اس کے ممکن الواقع ہونے کی قطعی دلیل ہے، لہٰذا کیسے کہا جا سکتا ہے کہ نہ وہ واقع ہوا اور نہ ہرگز واقع ہوگا؟

۱۷۸۔ اختلاف ہذا میں تفصیل کا واجب ہونا:

اس اختلاف میں جو بات ہم دیکھتے ہیں وہ تفصیل کا واجب ہونا ہے لہٰذا نہ ہم کلی طور پر جمہور کا قول لیتے ہیں اور نہ ہم کلی طور پر ممنوع کہنے والوں کا قول چھوڑتے ہیں اور جس تفصیل کو ہم دیکھتے ہیں وہ ممنوع کہنے والوں کی بات کا جائزہ لینے کو ضروری قرار دیتی ہے، لہٰذا ہم کہتے ہیں:

پہلے درجہ پر: ممنوع کہنے والوں نے جو حجت پیش کی ہے کہ اجماع کی دلیل اگر قطعی ہے تو وہ لوگوں سے غائب نہیں ہے لہٰذا تب اجماع کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر وہ ظنی ہے تو معمول ان کے اتفاق کو ناممکن بنا دیتا ہے، یہ قول اپنے دونوں حصوں سمیت ان کی بات کے جواز کا دفاع نہیں کر سکتا، سو اجماع قطعی دلیل کا تقاضا ہونے کی وجہ سے دلیل ہی کو مزید تقویت پہنچاتا ہے اور اپنی دلیل کی تلاش سے بھی بے نیاز کرتا ہے، اور اگر اجماع کی دلیل خبر آحاد کی مانند ظنی ہو تو اس پر اجماع کے ممکن ہونے کو معمول ناممکن قرار نہیں دیتا بشرطیکہ دلیل کی دلالت اور معنی واضح اور ظاہر ہو اور اس حالت میں ظنی دلیل اجماع کو قطعیت کے مرتبہ تک بلند کر دیتی ہے۔

دوسرے درجہ پر: رہی وہ بات جس کو انہوں نے حجت بنایا ہے کہ مجتہدین کی شخصیات کا تعارف ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ مختلف شہروں میں پھیلے ہوئے ہیں...... الخ تو یہ قول غور و تحقیق کے لائق ہے، اس میں یہ کہہ دینا حق ہے کہ سلف کے دور دو واضح ادوار میں تقسیم ہوتے ہیں۔ پہلا: صحابہ رضی اللہ عنہم کا دور۔ دوسرا: ان کے بعد والوں کا دور۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں بالخصوص سیدنا ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے دور میں مجتہدین کم تھے ان کی شخصیات معروف تھیں، وہ سب تقریباً مدینہ میں موجود تھے یا ایسی جگہ پر تھے جہاں تک پہنچنا اور ان کی آراء کو حاصل کرنا آسان تھا۔

اجتہاد شوریٰ کی شکل اختیار کرتا تھا، تو اس دور میں جس طرح کی صورت حال ہم نے بتائی ہے اجماع کا انعقاد نہایت آسان ہوتا تھا اور بالفعل ہوا بھی۔ ہم تک ان کے بہت سے اجماعات منقول ہیں جن میں سے بعض کو جمہور نے بھی حجت بنایا ہے کچھ پہلے ہی ہم نے ان کا ذکر کیا ہے۔

کبھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ اجماعات تمام کے تمام واضح ہیں اور یہ حق ہیں، جسے ہم قبول کرتے ہیں اور ہم ان کا انکار نہیں کرتے۔ لیکن اس میں کونسی چیز ہے؟ سکوتی اجماع علماء کے ایک گروہ کے نزدیک صریح اجماع کی مانند ہے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں اور اگر پوچھا جائے کہ کچھ علماء کے نزدیک سکوتی اجماع حجت نہیں ہے، لہٰذا تب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا سکوتی اجماع، اجماع کے وقوع کی دلیل نہیں ہو سکتا اور نہ دیگر پر دلیل ہوگا تو ہم کہیں گے کہ مناسب یہ ہے

کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے سکوتی اجماع کو چند وجوہات کی بنا پر صریح اجماع کے ہم مرتبہ رکھا جائے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا قلیل ہونا اور ان کی شخصیات کا معلوم ہونا، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں نیز اس وجہ سے بھی جو ان کی سیرتوں سے معلوم ہے کہ جس بات کو وہ حق سمجھتے اس کے کہنے میں جلدی کیا کرتے، نہ کسی سے خوف زدہ ہوتے اور نہ کسی کی ہیبت کا شکار ہوتے، اس عہد کو پورا کرنے کے لالچ میں جو اللہ تعالیٰ نے علماء سے لیا ہے کہ حق کو لازمی بیان کریں، اس کو چھپائیں نہیں اس موقع پہ ہمیں اپنی کہی ہوئی بات پر دلیل پیش کرنے کے لیے یہ ذکر کر دینا کافی ہوگا کہ یہ خوبی اتنی عام تھی کہ ہر ایک مسلمان تک میں موجود تھی، کیا ایسا نہیں دیکھا گیا کہ ایک عورت نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے عورتوں کے مہروں کو کم کرنے کی رائے کو اختیار کرنے کے غلط ہونے کا ردعمل ظاہر کیا حالانکہ وہ منبر پر خطبہ دے رہے تھے، وہ معمولی سے خوف کا شکار بھی نہ ہوئی اور سیدنا بلال رضی اللہ عنہ کا وہ قصہ مشہور ومعروف ہے جس میں انہوں نے سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مفتوحہ اراضی کی تقسیم مسائلہ میں بحث ومباحثہ کیا، اور سیدنا بلال رضی اللہ عنہ نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی رائے سے اعلانیہ مخالفت کی، بلکہ ان سے سختی کے ساتھ بات کی اس کے لیے یہ بات رکاوٹ نہ بنی کہ وہ امیر المومنین کی مخالفت کر رہے ہیں، حتیٰ کہ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو کوئی گنجائش نہ ملی سوائے یہ کہنے کے کہ ''اے میرے اللہ تو مجھے بلال سے کفایت کرا اور اسے اس کا ساتھی بنا دے۔'' اس پر مزید کچھ نہ کہا اور نہ اس پر سرزنش کی۔ لہٰذا جب قوم کی کیفیت یہ ہو تو ہمارے لیے یہ تسلیم کر لینا بہت دشوار ہے کہ اس قوم کے مجتہدین کی خاموشی رضامندی اور موافقت کے بغیر تھی بلکہ ہم یقیناً قطعی فیصلہ کرنے کے قریب ہیں کہ ان کا سکوت رضامندی اور موافقت پر محمول ہے، بشرطیکہ یقین کے ساتھ ان تک رائے پہنچے ان تک رائے کا پہنچنا ان کی تعداد کے قلیل، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، ہونے اور ان کے مدینہ یا اس کے قرب وجوار میں ہونے کی وجہ سے آسان تھا۔

جہاں تک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور کے بعد کی بات ہے تو اجماع کے منعقد ہونے کو تسلیم کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ فقہاء دور دراز کے علاقوں میں اور متعدد اسلامی شہروں میں بکھر گئے ان کی تعداد بکثرت ہوگئی ان کے طریقے مختلف ہوگئے اور اجتہاد کا جو شورائی اسلوب زمانہ اول میں تھا وہ نہ رہا جس بات کا کہا جانا زیادہ سے زیادہ ممکن ہے وہ یہ ہے کہ بعض مسائل میں

اجتہادی احکام معرض وجود میں آئے اور مشہور ہوئے، اور ان کا مخالف معلوم نہ ہو سکا لیکن مخالف کا معلوم نہ ہوسکنا اور وہ بھی ایسی صورت حال میں جو ہم نے بیان کی ہے۔ اس کے موجود نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا نیتجتاً ہماری استطاعت نہیں ہے کہ ہم اسے اجماع قرار دیں بلکہ سکوتی اجماع بھی نہیں۔

۱۷۹۔ دور حاضر میں اجماع کی اہمیت اور اس کے انعقاد کا ممکن ہونا:

اجماع فقہ اسلامی کے مآخذ میں سے ایک اہم ماخذ ہے اور احکام کی ادلہ میں سے ایسی دلیل ہے کہ جس کی صحت اور اہمیت کی شہادت دی گئی ہے لہٰذا جدید واقعات جو کہ ہمارے آج کے دور میں بکثرت ہیں کے شرعی احکام کی واقفیت کے فائدے کا اس سے حصول ممکن ہے مگر اس فائدے کے حصول کا پورا ہونا تب تک ممکن نہیں جب تک فقہاء کا جمع ہونا اور ان پر مسائل کا پیش کیا جانا اور ان کے متعلق ان کی آراء کا معلوم کیا جانا مہیا نہیں ہو جاتا ہماری رائے میں، اسے مفید شکل وصورت دینے کا سوائے اس کے اور کوئی طریقہ نہیں کہ ایک ایسی فقہی مجلس کی تاسیس کی جائے جو عالم اسلامی کے تمام فقہاء پر مشتمل ہو اور اس کے لیے جگہ مقرر ہو اس کے لیے تمام ضروری لوازمات جیسے فنڈز، کتابیں، لکھاری مہیا ہوں اور نظام کے مطابق مقررہ اوقات میں ان کا اجلاس ہو، جس میں مسائل اور جدید واقعات بغرض مطالعہ اور نصوص شریعت اور اس کے عمومی قواعد و اساسیات کی روشنی میں ان کے احکام اختراع کرنے میں غور وفکر کرنے کے لیے پیش کیے جائیں پھر انہیں وقت پر چھپنے والے رسائل یا مخصوص کتابوں میں شائع کیا جائے تاکہ لوگ ان سے مطلع ہوں اور ان کے اہل علم کی ان سے متعلق پیش کردہ آراء ظاہر کی جائے اس لیے کہ احتمال ہے کہ کچھ فقہاء کے لیے کسی بھی سبب کی وجہ سے اس مجلس فقہی میں شامل ہونا ممکن نہ ہو، مزید یہ کہ ان سے اپنی آراء براہ راست فقہی مجلس کو یا ہر ملک میں اس کے نمائندہ کو ارسال کرنا طلب کیا جائے اور مجلس فقہی کی آراء کی مزید تبلیغ کے لیے ریڈیو کی نشریات سے تعاون لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر اپنی نشر کردہ آراء کے متعلق جو آراء اسے موصول ہوں ان میں وہ غور کرے، تو جب مجلس کے ارکان کی آراء کسی حکم پر متفق ہو جائیں تو وہ اجماعی حکم ہوگا اور یہ اجماع اس اجماع کے قریب ہوگا جس کی صراحت اہل اصول نے کی ہے پھر اس کے تقاضے کے مطابق عمل کرنا واجب ہوگا۔

چوتھی فصل

چوتھی دلیل قیاس

۱۸۰۔ قیاس کی تعریف:

قیاس کا لغوی معنی ہے ایک چیز کو دوسری چیز سے ماپنا، جیسے کہا جاتا ہے قَسْتُ الْاَرْضَ بِالْمِتْرِ، میں نے زمین کو میٹر سے ماپا۔

ایک چیز کے اپنے علاوہ سے موازنہ کرنے پر بھی اس کا استعمال کیا جاتا ہے تا کہ ہم ہر ایک کی دوسری کے ساتھ نسبت سے دونوں کی مقدار معلوم کر سکیں پھر قیاس کا استعمال دو چیزوں کے مساوی بنانے میں عام ہوگیا خواہ وہ مساوات حسی ہو یا معنوی، پہلی کی مثال کہنے والے کا یہ قول ہے کہ قَسْتُ الْوَرَقَةَ بِالْوَرَقَةِ، میں نے ورقہ کو ورقہ کے ساتھ ماپ لیا اور دوسری کی مثال قائل کا یہ قول ہے عِلْمُ فُلَانٍ لَا يُقَاسُ بِعِلْمِ فُلَانٍ فلاں کے علم کا فلاں کے علم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ یعنی اس کے برابر نہیں۔

اہل اصول کی اصطلاح میں قیاس: یہ ہے کہ جس چیز کے حکم پر نص وارد نہیں ہوئی اس کو حکم میں اس چیز کے ساتھ ملحق کرنا جس کے حکم پر نص وارد ہے، اس لیے کہ اس حکم کی علت میں دونوں مشترک ہیں۔ یا قیاس یہ ہے کہ جس واقعہ کے حکم میں نص وارد نہیں ہے اس کو حکم میں ایسے واقعہ کے برابر بنانا جس کا حکم متعین ہے، اس لیے کہ دونوں واقعے حکم کی علت میں برابر ہیں۔ [1]

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شارع کبھی کسی واقعہ میں متعین حکم صاف لفظوں میں بیان کر دیتا ہے اور مجتہد اس حکم کی علت سے واقف ہو جاتا ہے، پھر کوئی اور واقعہ پیش آتا ہے جس کا حکم صاف لفظوں میں وارد نہیں ہوا لیکن حکم کی علت میں وہ پہلے واقعہ کے مساوی ہوتا ہے، تو مجتہد اس واقعہ کو پہلے واقعہ کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے اور حکم میں دونوں کو برابر ٹھہراتا ہے، تو یہ الحاق

---

[1] انظر تعاریف اخری للقیاس فی شرح الورقات فی الأصول، لامام الحرمین: ص۱۹۷۔۱۹۸ وارشاد الفحول: ص۱۹۸۔ والآمدی: ۳/ ۲۶۳۔ وما بعدھا والمستصفی، للغزالی: ۲/ ۵٤.

قیاس کہلاتا ہے، اہل اصول اس کے متعلق دیگر عبارتیں بھی استعمال کرتے ہیں، جیسے ان کا یہ کہنا کہ دو واقعات کو حکم میں برابر بنانا، یا حکم کو ایک واقعہ سے دوسرے واقعہ تک منتقل کرنا، تو ملحق کرنے، مساوی بنانے اور متجاوز کرنے کی یہ عبارتیں ایک ہی معنیٰ پر دلالت کرتی ہیں، وہ یہ کہ کسی واقعہ میں صاف لفظوں میں آنے والے حکم کو ان واقعات تک منتقل کرنا جو علت میں اس کے مساوی ہوں اسی کا نام قیاس ہے۔

بنابریں قیاس حکم ثابت نہیں کرتا، وہ صرف اور صرف اس حکم سے انکشاف کرتا ہے جو حکم مقیس کے لیے اس وقت سے ثابت شدہ تھا جس وقت سے وہ مقیس علیہ کے لیے ثابت تھا اس لیے کہ حکم کی علت مقیس میں بالکل اسی طرح سے موجود ہے جیسے وہ مقیس علیہ میں موجود تھی، زیادہ سے زیادہ جو بات اس معاملے کی ہے وہ یہ ہے کہ مقیس میں حکم کا ظہور مجتہد کے حکم کی علت کے مقیس میں موجود ہونے کو منکشف کرنے تک متاخر ہوا ہے، لہٰذا قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے، اسے ثابت نہیں کرتا اور مجتہد کا عمل حکم کی علت معلوم کرنے اور مقیس اور مقیس علیہ کے حکم اور علت میں مشترک ہونے کو بیان کرنے تک محدود ہے، لہٰذا وہ ان دونوں میں حکم کے ایک ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

۱۸۱۔ قیاس کے ارکان:

قیاس کی اصطلاحی تعریف سے ہم پر واضح ہوتا ہے کہ اس کے چار ارکان ہیں، جو یہ ہیں:

پہلا اصل: اس کا نام مقیس علیہ ہے اور یہ وہ شئے یا چیز ہے جس کے حکم میں نص وارد ہوئی۔

دوسرا اصل کا حکم: یہ وہ شرعی حکم ہے جو اصل کے متعلق نص میں آیا ہے اور فرع تک اس کی منتقلی مقصود ہے۔

تیسرا فرع: اس کا نام مقیس ہے یہ وہ شئے ہے جس کے حکم میں نص نہیں آئی، اور مقصود یہ ہے کہ اصل کا حکم قیاس کے طریقہ سے اس کے لیے بھی ہو جائے۔

چوتھا علت: یہ وہ وصف ہے جو اصل میں موجود ہے اور اسی کی خاطر اس میں حکم مقرر کیا گیا ہے اور فرع میں اس وصف کی موجودگی کی بنا پر فرع کو اس حکم میں اصل کے مساوی بنانا مقصود ہے۔

رہا وہ حکم جو قیاس کے ذریعہ فرع کے لیے ثابت ہوتا ہے تو وہ قیاسی عمل کا نتیجہ یا ثمرہ ہے

لہٰذا وہ قیاس کے ارکان میں سے نہیں ہے۔

۱۸۲۔ قیاس کی مثالیں:

پہلی: شراب کے حرام ہونے کی نص آئی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ۝﴾ (المائدۃ: ۹۰)

''اے ایمان والو! بات یہی ہے کہ شراب اور جوا اور تھان اور فال نکالنے اور پانسے کے تیر یہ سب گندی باتیں، شیطانی کام ہیں ان سے بالکل الگ رہو تاکہ تم فلاح یاب ہو۔''

فقہاء کے ایک گروہ کے نزدیک شراب: اس مشروب کا نام ہے جو نشہ آور اور انگور سے کشید کردہ ہو نہ کہ اس کے علاوہ سے۔ [1] یہ اصل ہے، اس کے حکم۔ جو کہ حرام ہے، کی نص آئی ہے اور کھجور یا جو نبیذ (مشروب) فرع ہے، اس کے حکم کی نص نہیں آئی، لیکن اس میں حکم کی علت موجود ہے اور وہ ہے نشہ آور ہونا، لہٰذا اس کو شراب پر قیاس کیا جائے گا، کیونکہ دونوں علت میں مشترک ہیں اور اس کے لیے بھی شراب ہی کا حکم ہوگا اور وہ ہے حرام۔

دوسری: وارث کا اپنے وارث بنانے والے کو قتل کرنا اصل ہے، اس کے حکم کی نص آئی ہے، اس کا حکم وراثت سے قاتل کی محرومی ہے اور نص نبی کریم ﷺ کا یہ قول ہے: ''قاتل وارث نہ ہوگا۔'' اور حکم کی علت قتل عمد کو چیز کے وقت سے پہلے جلد بازی کا ذریعہ بنانا ہے، تو اس کے برے ارادے کو اس پر پلٹ دیا جائے اور سزا کے طور پر اسے محروم کر دیا جائے گا اور وصی کا اپنے وصیت کنندہ کو قتل کرنا، اس کے حکم کی نص نہیں آئی لیکن اس واقعہ میں حکم کی وہ علت موجود ہے جو کہ پہلے واقعہ کی ہے: اور وہ ہے حرام طریقہ سے چیز کو اس کے وقت سے پہلے حاصل کرنے کی جلد بازی کرنا۔ لہٰذا وصی کے اپنے وصیت کنندہ کے قتل کرنے کے واقعہ کو وارث کے اپنے وارث بنانے والے کے قتل کرنے کے واقعہ کے ساتھ ملحق کیا جائے گا، اس لیے کہ دونوں حکم کی علت میں مشترک ہیں۔ اور اس کی وجہ سے حکم میں ان کو برابر ٹھہرایا جائے گا لہٰذا

[1] صحیح بات یہ ہے کہ شراب ہر اس چیز کا نام ہے جو نشہ آور ہو، جیسا کہ حدیث مبارکہ میں آیا ہے: ''ہر نشہ آور شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے۔'' لیکن ہم نے ان فقہاء کے قول کی مثال قیاس کے عمل کی وضاحت کرنے کے لیے دی ہے۔''

وصی کو وصیت کردہ چیز سے محروم کر دیا جائے گا۔

تیسری: آدمی کا اپنے بھائی کی خرید پر خرید کرنا، یا اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر نکاح بھیجنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ اس سے ممانعت آتی ہے اور وہ نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے: ''مومن مومن کا بھائی ہے، لہٰذا مومن کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے بھائی کے پیغام نکاح پر پیغام نکاح دے، یا وہ اپنے بھائی کی خرید پر خرید کرے یہاں تک کہ وہ چھوڑ دے۔'' اور حکم کی علت وہ زیادتی ہے جو اس تصرف میں یا اس تصرف میں دوسرے کے حق پر ہوتی ہے اور جو اسے تکلیف پہنچاتا ہے، نیز اس سے جو بغض وعداوت جنم لیتی ہے آدمی کا اپنے بھائی کے کرایہ پر لینے کے کرایہ پر لینا، ایسا واقعہ ہے جس کے حکم کی نص نہیں آئی، تو اسے پہلے واقعہ پر قیاس کیا جائے گا، اس لیے کہ دونوں واقعات حکم کی علت میں مشترک ہیں اس کی وجہ سے ان کو حکم میں برابر ٹھہرایا جائے گا جو کہ اس سے منع کرنا ہے۔

چوتھی: جمعہ کے دن نماز کی اذان کے وقت خرید وفروخت منع ہے، اس لیے اس حکم کی نص (صاف لفظوں) میں آئی ہے، جو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩)

''اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو جب جمعہ کے دن نماز کی اذان دی جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف جلدی کرو اور خرید وفروخت چھوڑ دو۔''

حکم کی علت تجارت کا نماز کی طرف دوڑنے میں رکاوٹ ڈالنا اور اسے فوت کر دینا کا احتمال ہے، اس وقت میں کرایہ پر لینے یا رہن رکھنے یا نکاح کرنے میں یہ علت موجود ہے لہٰذا خرید وفروخت پر قیاس کرتے ہوئے ان تصرفات کا حکم بھی ممنوع کا ہے۔

۱۸۳۔ قیاس کی شرائط: [1]

قیاسی عمل تب تک درست نہیں ہے جب تک اس میں مخصوص شرائط پوری نہ ہوں، ان میں سے کچھ وہ ہیں جو اصل کے متعلق ہیں اور کچھ وہ ہیں جو قیاس کے دیگر ارکان کے متعلق ہیں۔

---

[1] فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ۲/ ۲۵۰ ومابعدها۔ المستصفی للغزالی: ۲/ ۳۲۵ ومابعدها۔ الآمدی: ۳/۲۷۷ ومابعدها۔

جو شرط اصل کے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ وہ کسی دوسری اصل کی فرع نہ ہو، یعنی اس کا حکم نص یا اجماع سے ثابت ہو، جہاں تک دیگر ارکان کی شرائط ہیں تو وہ کچھ تفصیل کی محتاج ہیں بالخصوص علت کی شرائط۔

۱۸۴۔ پہلے نمبر پر اصل کے حکم کی شرطیں:

أ۔ اس شرعی عملی حکم کا کتاب یا سنت کی نص (صاف لفظ) سے ثابت ہونا، رہا اس کا ثابت ہونا اجماع سے تو بعض اصولیوں نے کہا ہے کہ اس حالت میں قیاس صحیح نہ ہوگا کیونکہ قیاس حکم کی علت کے معلوم ہونے پر اور علت کے فروع میں ایسے موجود ہونے پر جو موجودگی اسے حکم میں اصل کے برابر بنا دے، کی اساس پر قائم ہے۔ جس کا حکم اجماع سے ثابت ہو اس میں یہ چیز ممکن نہیں ہے، کیونکہ اجماع میں اس کی دلیل کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے اور دلیل کے ذکر نہ ہونے پر حکم کی علت معلوم نہیں کی جاسکتی، لہٰذا قیاس ممکن نہیں۔

دیگر نے کہا ہے کہ قیاس کے ذریعے حکم کا فرع تک منتقل کرنا درست ہے اگرچہ حکم اجماع ہی سے ثابت ہو، کیونکہ حکم کی علت معلوم کرنے کے کئی طریقہ ہیں، ان میں سے: اصل اور اس کے حکم کے درمیان مناسبت ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل بعد میں آئے گی، لہٰذا اجماع میں دلیل کا عدم ذکر نقصان نہیں اور نہ وہ اس جگہ علت کی پہچان میں حائل ہوتا ہے یہی قول راجح ہے، جہاں تک بات ہے حکم کے اکیلے قیاس سے ثابت ہونے کی تو اس کو اصل بنانا اور اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، بلکہ جس اصل کے حکم پر براہ راست نص ہو اس پر قیاس کرنا واجب ہے۔

ب۔ وہ حکم عقلی چیز ہو، اس طرح سے کہ ایسی علت پر مبنی ہو جسے عقل سمجھنے کی استطاعت رکھتی ہو کیونکہ قیاس کی بنیاد حکم کی علت کے سمجھنے اور فرع میں ثبوتِ علت کے سمجھنے پر ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے اصل کے حکم کو فرع تک دونوں کے علت میں مشترک ہونے کی وجہ سے منتقل کرنا ممکن ہو جائے اور جب عقل کے لیے علت کا سمجھنا ناممکن ہوگا تو قیاس کرنا ناممکن ہوگا۔ اسی لیے علماء نے کہا ہے کہ عبادت گزاری کے احکام میں قیاس نہیں، یہ وہ احکام ہیں کہ جن علتوں پر ان کی بنیاد ہے ان علتوں کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے پاس رکھنے کو ترجیح دی ہے اور ان کے معلوم کرنے کی راہ کسی کے لیے بھی نہیں رکھی، جیسے رکعتوں کی تعداد، زانی مرد وعورت کے سو کوڑے مارنے کی حد بندی، تہمت لگانے والے کو اسی کوڑے مارنا، طواف کعبہ

کے چکروں کی مخصوص تعداد، اسی طرح صفا اور مروہ کے درمیان دوڑ کے چکروں کی مقررہ تعداد، اور انہی کے مانند کے دیگر احکام۔

مگر جب اصل کا حکم عقلی چیز ہو یعنی ایسی علت پر مبنی ہو کہ عقل کے لیے اسے سمجھنا ممکن ہو تو اس حالت میں قیاس درست ہوگا بشرطیکہ علت معلوم ہو جائے اور فرع میں اس کا ثابت ہونا معلوم ہو جائے خواہ اصل کا حکم عزیمت کے احکام سے ہو اور یہ وہ ہیں جن کی تقرری آغاز ہی سے ہو، یا وہ رخصت کے احکام سے ہو اور یہ وہ ہیں جو عام قواعد سے علیحدہ ہوں، پہلے قسم سے شراب پینے کا حرام ہونا قاتل وارث کو، وراثت سے محروم کرنا اور دوسری قسم سے عرایہ کی تجارت [1] اور لاچاری کے عالم میں مردار اور دیگر حرام اشیاء کا کھالینا ہے۔ [2]

ج۔ حکم کی علت ایسی ہو جس کا فرع میں ثابت ہونا ممکن ہو اور جب علت اصل تک محدود ہو اور اس کے علاوہ میں اس کا ثابت ہونا ممکن نہ ہو تو قیاس ممنوع ہے کیونکہ قیاس حکم کی علت میں فرع اور اصل کے مشترک ہونے کو ضروری قرار دیتا ہے لہٰذا: نیتجتاً قیاس ممکن نہ ہوگا جیسے سفر میں نماز کو قصر کرنا، سفر میں روزہ افطار کرنا، دونوں میں حکم کی علت سفر ہے اور حکم کا مقصد

---

[1] عرایہ کی تجارت یہ ہے کہ کھجوروں پر موجود تر پھل کو اس کے بقدر خشک کھجوروں کے عوض اندازے سے بیچنا یہ حکم حدیث مبارکہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چیز کو اس کی جنس کے بدلے تفاضل کے ساتھ بیچنے سے منع کیا ہے عرایا میں رخصت دی ہے۔'' صحیح بخاری میں ہے کہ: ''آپ ﷺ نے مزابنہ خشک کھجور خشک کھجور کے عوض بیچنے سے منع کیا، سوائے عرایا والوں کے، ان کے لیے آپ نے اجازت دے دی۔'' تو اس پر انگور کو قیاس کیا جائے گا اور بیل پر موجود انگور کو اس کے بقدر خشک انگور کے عوض اندازے سے بیچنا جائز ہے۔

[2] اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ (المائدۃ: ۳) ''تم پر حرام کیا گیا مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جس پر اللہ کے علاوہ دوسرے کا نام پکارا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرا ہو اور جو کسی ضرب سے مر گیا ہو اور جو اونچی جگہ سے گر کر مرا ہو اور جو کسی کے سینگ مارنے سے مرا ہو اور جسے درندوں نے پھاڑ کھایا ہو لیکن جسے تم ذبح کر ڈالو تو حرام نہیں اور جو آستانوں پر ذبح کیا گیا ہو...... پس جو شخص شدت کی بھوک میں بے قرار ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا اور بہت بڑا مہربان ہے۔'' لاچار کو شدت کی بھوک میں ان محرمات کا تناول کر لینا جائز ہے اور اس پر بیماری کی حالت کو، یا کسی بھی دیگر لاچاری کو قیاس کیا جائے گا اس کیلئے ان محرمات کا تناول کر لینا جائز ہوگا۔

مشقت کو دفع کرنا ہے مگر یہ سفر کی علت مسافر کے علاوہ میں ثابت نہیں ہوتی لہٰذا مشقت کے کام اور تھکاوٹ کے پیشے والے کو اس پر قیاس کرنا ممکن نہیں۔

د۔ اصل کا حکم اسی کے ساتھ مختص نہ ہو کیونکہ حکم کا اس کے ساتھ خاص ہونا اس کے فرع تک منتقل کرنے کو روکتا ہے اور جب منتقل کرنا ممنوع ہے تو قیاس بھی قطعی ممنوع ہے کیونکہ اس حالت میں قیاس اس دلیل کے مخالف ہوگا جس نے اصل کے حکم کے ساتھ خاص ہونے پر دلالت کی اور دلیل کے مخالف قیاس باطل ہے، اسی سے رسول اللہ ﷺ کا چار بیویوں سے زائد کے ساتھ شادی کرنے کے جائز ہونے میں خاص ہونا ہے اور آپ ﷺ کے بعد آپ کی بیویوں سے نکاح کا حرام ہونا۔ لہٰذا اس حلال وحرام میں کسی کو آپ قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا اور اس کی مثال سیدنا خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کے اکیلے کی گواہی کے قبول کرنے میں خاص ہونا بھی ہے، اس حکم کا ان کے ساتھ خاص ہونا نبی کریم ﷺ کے قول سے ثابت ہے کہ: ''جس کے لیے خزیمہ نے گواہی دی تو وہ اسے کافی ہے۔'' لہٰذا امت کے افراد میں سے کسی اور فرد کا ان پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا چاہے فضل وتقویٰ میں اس کا درجہ کچھ بھی ہو۔

۱۸۵۔ دوسرے نمبر پر فرع کی شرائط:

أ۔ فرع کے حکم پر نص کا نہ ہونا کیونکہ قیاس کی طرف تب ہی رجوع کیا جاتا ہے جب مسئلہ میں نص موجود نہ ہو اور اہل اصول کے ہاں ثابت شدہ بات ہے کہ نص کے مقابلہ میں اجتہاد بالکل نہیں اور جب نص موجود ہو تو قیاس بے مقصد ہے اور اس بنا پر کہنے والے کا قتل خطا کہ جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النسآء: ۹۲) ''جو شخص کسی مسلمان کو بلاقصد مار ڈالے اس پر ایک مسلمان غلام کی گردن آزاد کرنا ہے۔'' پر قیاس کرتے ہوئے کہنا کہ قسم کے کفارہ میں غیر مومن غلام کی گردن کا آزاد کرنا کافی نہ ہوگا، غیر صحیح قیاس ہے کیونکہ یہ قسم کے کفارہ میں آمدہ نص میں جو کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ (المائدة: ۸۹)

"اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں لغو قسم پر تم سے مؤاخذہ نہیں فرماتا لیکن مؤاخذہ اس پر فرماتا ہے کہ تم جن قسموں کو مضبوط کر دو، اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے اوسط درجے کا جو اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے دینا یا ایک غلام یا لونڈی آزاد کرنا ہے۔"

کے خلاف ہے، نص میں غلام مطلق ہے، ایمان کی صفت سے مشروط نہیں ہے، لہٰذا اس کو قتل خطا کے کفارہ پر قیاس کر کے ایمان سے مشروط کرنا جائز نہیں۔

ب۔ اصل کی علت کا فرع میں موجود ہونا کیونکہ حکم کا فرع میں منتقل ہونا علت کے منتقل ہونے سے مشروط ہے، لہٰذا اصل میں موجودہ علت جس پر حکم کی بنیاد ہے اس کا بعینہٖ فرع میں موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ جب فرع علت میں اصل کے برابر نہ ہو تو اس کا حکم میں برابر ہونا ممنوع ہے کیونکہ یہ برابری، یعنی حکم کا اصل سے فرع کی طرف منتقل ہونا دونوں کے درمیان علت میں ایک دوسرے کے برابر ہونے کی بنیاد پر قائم ہے، تو جب یہ رک گئی تو حکم میں برابری بھی رک گئی۔

جس قیاس میں یہ شرط پوری نہ ہو اسے قیاس مع الفارق (کہ علت میں عدم برابری کے باوجود قیاس کرنا) کہا جاتا ہے، اس کی مثال: اس شفعہ (رفاقت یا ہمسائیگی) والی زمین کی تقسیم کا مسئلہ ہے جس میں شرکاء کا حق شفعہ ہو، کیا وہ ان کے درمیان افراد کی تضاد کے اعتبار سے تقسیم کی جائے گی اور ان کے حصوں کی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں، یا وہ ان کے حصوں کی نسبت سے تقسیم کی جائے گی؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ ان کے حصوں کی مقداروں سے صرف نظر کرتے ہوئے ان کے درمیان برابری کے ساتھ تقسیم کی جائے گی، ان کے علاوہ نے کہا ہے کہ وہ ان کے درمیان ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کی جائے گی۔ انہوں نے اس قیاس سے دلیل پیش کی ہے کہ حق شفعہ کی بنا پر حاصل کردہ مال اس مال کی آمدنی کی مانند ہے جس کی ملکیت میں شراکت ہو اور وہاں پر آمدنی شرکاء کے درمیان مشترکہ مال میں ان کے حصوں کی نسبت سے فقہاء کے درمیان بغیر کسی اختلاف کے تقسیم کی جائے گی، تو شرکاء کی جانب سے شفعہ والی چیز کی ملکیت کو بطریقہ شفعہ اس پر قیاس کیا جائے گا، تو ملکیت میں ان کے حصوں کی نسبت سے وہ ان پر تقسیم کی جائے گی اور حنفیوں نے اس قول کا رد اس بات سے کیا ہے کہ یہ قیاس مع

الفارق (کہ علت میں عدم برابری کے باوجود قیاس کرنا) ہے اس لیے کہ جہاں تک مملوکہ چیز کی آمدنی ہے تو اس میں سے جو ہر شریک کو ملے گا وہ اس کے بقدر ہوگا جو اس کی ملکیت سے پیدا شدہ ہے اور شفعہ کے طریقے سے لی جانے والی چیز ان کی ملکیت سے پیدا شدہ نہیں ہے، لہٰذا غیر کی ملکیت کے ثمرہ اور آمدنی کا کسی اور کے لیے ہو جانا ممکن نہیں۔

۱۸۶۔علت کی شرائط:

علت قیاس کی بنیاد، اس کا مرکز اور عظیم رکن ہے اس کی واقفیت کی بنیاد پر اور فرع میں اس کی موجودگی کے ثابت ہونے پر قیاس مکمل ہوتا ہے نیز اس کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اور مجتہد پر ظاہر ہوتا ہے کہ جس حکم کی نص آئی ہے وہ اس تک محدود نہیں ہے جس کے بارے میں وہ آیا ہے، بلکہ وہ حکم ان تمام واقعات کے بارے میں ہے جن کے اندر اس کی علت ثابت ہوگی۔

ان تمام باتوں کی وجہ سے اور علت کی اہمیت کی وجہ سے ایسی تمہید پیش کرنا ضروری ہے جو علت سے مقصود یعنی اس کے اصطلاحی معنیٰ کو واضح کرے اور اس کے درمیان اور جسے حکمت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس کے درمیان فرق واضح کرے، پھر جب اس کی تمہید ہو جائے گی تو ہم علت کی شرائط بیان کریں گے۔

۱۸۷۔جمہور محققین کے ہاں:

یہ طے شدہ بات ہے کہ شرعی احکام بے مقصد مقرر نہیں کیے گئے، کہ ان کے تقرر کی جانب کسی سبب نے دعوت نہیں دی، اور نہ ان سے کسی قسم کے مقاصد کا حصول مقصود ہے، بلکہ ان کا تقرر صرف اور صرف بندوں کے دنیا اور آخرت میں فائدہ کی خاطر ہے یہ مطلوبہ فائدہ یا تو ان کے لیے منافعوں کا حاصل کرنا ہے اور یا پھر نقصانات اور خرابیوں کا دور ہٹانا اور ان سے تنگی کا ازالہ کرنا ہے، سو مصلحت ہی اپنی دونوں جانبوں سمیت شریعت سازی کا وہ امر یا ممانعت یا جواز کے طور پر ہوا اصلی باعث ہے۔ فرامین اور شرعی احکام خواہ وہ عبادات کے ہوں یا معاملات کے، ان کی تلاش اور جستجو نے اس پر راہنمائی کی ہے، قرآن کریم عام طور پر حکم کے ساتھ اس کی حصول نفع کی یا دفع نقصان کی اس حکمت کو بتا دیتا ہے جو حکم کی شریعت سازی کا باعث ہوتی ہے، جیسا کہ فرمایا:

﴿وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ﴾ (البقرة: ۱۷۹)

''اے عقلمندو! تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔''

اور فرمایا:

﴿وَ اَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾ (الانفال: ٦٠)

''تم ان کے مقابلے کے لیے اپنی طاقت بھر قوت کی تیاری کرو اور گھوڑوں کے تیار رکھنے کی کہ اس سے تم اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو خوف زدہ رکھ سکو۔''

اور فرمایا:

﴿اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ﴾ (المآئدة: ۹۰-۹۱)

''بات یہی ہے کہ شراب اور جوا اور تھان اور فال نکالنے کے پانسے کے تیر یہ گندی باتیں شیطانی کام ہیں، ان سے بالکل الگ رہو تا کہ تم فلاح یاب ہو، شیطان تو یوں چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعہ سے تمہارے آپس میں عداوت اور بغض واقع کرا دے اور اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور نماز سے تم کو باز رکھے، پس کیا ہو تم رکنے والے؟''

اور اللہ رب العزت نے فرمایا:

﴿فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَ كَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُوْلًا﴾ (الاحزاب: ۳۷)

''پس جبکہ زید نے اس عورت سے اپنی غرض پوری کر لی ہم نے اسے تیرے نکاح میں دے دیا تا کہ مسلمانوں پر اپنے لے پالکوں کی بیویوں کے بارے میں کسی طرح کی تنگی نہ رہے جب کہ وہ اپنی غرض ان سے پوری کر لیں، اللہ کا (یہ) حکم تو

ہو کر ہی رہنے والا تھا۔"

سو پہلی آیت نے اس بات سے مستفید کیا کہ قصاص کی شریعت سازی کا مقصد زندگی کی حفاظت ہے۔

دوسری آیت نے یہ بات بیان کی کہ تیاری کا مقصد دشمن کو خوف زدہ رکھنا ہے تاکہ اسے جارحیت سے روکا جا سکے۔

تیسری آیت نے اس بات سے مستفید کیا ہے کہ شراب اور جوئے کو حرام کرنے کا مقصد ان سے جنم لینے والی خرابیوں کو جن میں عداوت اور بغض بھی شامل ہیں کی روک تھام کرنا ہے۔

چوتھی آیت نے اس بات سے مستفید کیا کہ اس سے مقصود یہ تھا کہ اپنے لے پالک بیٹوں کی بیویوں سے شادی کرنے میں مسلمانوں سے تنگی ختم ہو جائے۔

اور انہی آیات کی مانند سورۂ حج میں آیا ہے:

﴿لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ (الحج: ٢٨)

"تاکہ وہ اپنے لیے فائدے حاصل کریں۔"

نماز کی فرضیت کے بارے میں آیا ہے:

﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥)

"یقیناً نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے۔"

انہی کی مانند زانی مرد اور عورت کے لیے حد کی شریعت سازی بھی ہے تاکہ نسبوں کی حفاظت ہو سکے اور چور کا ہاتھ کاٹنا، تاکہ مال محفوظ ہوں اور انہی کی طرح سے دیگر احکام بھی ہیں۔

سنت نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے، چنانچہ اس کے بڑے حصہ میں وہ چیز موجود ہے جو کہ اس کی شریعت سازی کے مقصد پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے، جیسے آپ علیہ السلام کا فرمان:

((يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ))

"اے نوجوانوں کی جماعت جو تم میں سے نکاح کی طاقت رکھے تو اسے شادی کر لینی چاہیے کیونکہ وہ نگاہوں کو زیادہ پست کرنے والی اور شرمگاہ کو زیادہ محفوظ بنانے والی ہے۔"

((فَمَنْ صَلّٰى بِالنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ ، فَإِنَّ فِيهِمُ الْمَرِيضَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَةِ))

''جو بھی لوگوں کو نماز پڑھائے تو اسے تخفیف کرنی چاہیے کیونکہ ان میں مریض کمزور اور حاجت والے ہیں۔''

تو احکام کی شریعت سازی سے مقصود بندوں کی مصلحت کو عملی شکل دینا ہے اور یہ وہی مصلحت ہے جس کا نام حکم کی حکمت یا اس کا موقع ومحل رکھا جاتا ہے، لہٰذا حکم کی حکمت یہی وہ نفع کے حاصل کرلانے یا نقصان کے دور ہٹا دینے کی مصلحت ہے جس کو عملی جامہ پہنانے کا شارع نے اس حکم کی شریعت سازی کے ذریعہ سے ارادہ کیا ہے۔

مگر قابل نوٹ بات یہ ہے کہ شریعت عام طور پر حکم کو اثبات کے طور پر یا نفی کے طور پر اس کی حکمت کے ساتھ نہیں جوڑتی ، بلکہ وہ اسے ایک اور ایسے معاملے سے جوڑتی ہے کہ جس کے ساتھ حکم کے جوڑنے اور اس پر حکم کی بنیاد رکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ معاملہ حکم کی حکمت کو عملی شکل مہیا کرتا ہے، یعنی حکم سے مطلوبہ مصلحت کو جیسے کہ رمضان میں روزہ چھوڑنے کا جائز ہونا ایسا حکم ہے کہ جسے اس کی دفع مشقت کی حکمت سے نہیں جوڑا، بلکہ اسے ایک دیگر سفر یا مرض کے معاملے سے جوڑ دیا کیونکہ اس جوڑ کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ حکم کی حکمت کو عملی شکل دیتا ہے۔

اس طریقہ کار کا سبب: حکمت کبھی کبھی پوشیدہ ہوتی ہے، اس کے وجود کا عملاً ثابت ہونا ممکن نہیں ہوتا، جس سے اس پر حکم کی اساس بھی ناممکن ہو جاتی ہے، جیسے کہ تجارت اور تمام معاوضات کے جائز قرار دینے میں ہے، یقیناً ان کے جائز کرنے کی حکمت یہ ہے کہ لوگوں کی جائز ضروریات کو پورا کرتے ہوئے ان سے تنگی کو ختم کیا جائے اور ضرورت ایک چھپی ہوئی چیز ہے، تو شارع نے حکم کو ایک اور ایسے ظاہری معاملے سے جوڑ دیا جو کہ ضرورت کے عملی شکل میں ثابت ہونے کے گمان کا موقع ومحل ہے، وہ ہے ایک کا دوسرے کو ہاں اور قبول کرنا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکمت ایک غیر منظم چیز ہوتی ہے، یعنی لوگوں کے اور ان کے تخمینوں کے مختلف ہونے سے وہ مختلف ہو جاتی ہے اور اس پر حکم کی اساس ناممکن ہوتی ہے کیونکہ وہ انتشار اور لاقانونیت کی طرف لے جاتی ہے، جس سے پابندی کا معاملہ ٹھیک نہیں رہتا، نہ اس کا تسلسل برقرار رہتا

ہے، اور نہ وہ منظّم ہوتا ہے اور احکام سے جان چھڑانے کے دعوے بکثرت ہوں گے۔

مثال کے طور پر مسافر کے لیے روزے کی چھوٹ میں حکمت مشقت کو دور کرنا ہے یہ ایک پوشیدہ اور غیر منظّم چیز ہے، تو شارع نے اس حکم کو ایک منظّم چیز سے جوڑ دیا، جو کہ سفر یا مرض ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک حکم کی حکمت کی عملی تشکیل کے گمان کا موقع ومحل ہے اور دفع ضرر کے لیے حق شفعہ کی شریعت سازی بھی اسی کی مانند ہے ضرر ایک غیر منظّم چیز ہے، لہٰذا حکم کو شراکت داری یا ہمسائیگی سے جوڑ دیا کیونکہ کبھی کبھی خریدار کی طرف سے شریک اور پڑوسی دونوں کو ضرر پہنچتا ہے، تو ان دونوں باتوں سے حکم کو جوڑنے میں نقصان کے دور ہو جانے کے گمان کا موقع ومحل موجود ہے اور یہی شارع کا مقصود ہے۔

تو حکمت کے پوشیدہ اور غیر منظّم ہونے کی وجہ سے عام طور پر احکام کو اس کے ساتھ نہیں جوڑا گیا بلکہ انہیں ایسی ظاہر اور منظّم چیز سے جوڑا گیا کہ وہ حکم کی حکمت کی عملی تشکیل کے گمان کا موقع ومحل ہے اور یہ ظاہر اور منظّم چیز وہی ہے جس کا نام اہل اصول حکم کی علت، یا حکم کی مناط یا حکم کا مظنہ رکھتے ہیں۔

۱۸۸۔ حکم کی علت اور اس کی حکمت میں فرق:

اس بات چیت سے ہم پر واضح ہوا کہ حکم کی علت اور اس کی حکمت میں فرق یہ ہے کہ حکمت وہ مصلحت (فائدہ) ہے کہ حکم کی شریعت سازی سے جس کی عملی تشکیل کا شارع نے ارادہ کیا ہے اور علت وہ ظاہری اور منظّم وصف ہے جس پر حکم کی بنیاد ہے اور اثبات یا نفی کے طور پر جس سے اسے جوڑا گیا ہے، کیونکہ وہ حکم کی شریعت سازی سے مقصود مصلحت کی عملی تشکیل کے گمان کا موقع ومحل ہے اسی لیے اہل اصول کہتے ہیں کہ احکام اپنی علتوں سے جوڑے جاتے ہیں نہ کہ اپنی حکمتوں سے، اس معنی ومفہوم میں کہ جب بھی علت پائی گئی تو حکم موجود ہوگا اگرچہ بعض اوقات اس کی حکمت مؤخر ہی ہو اور جب بھی علت ختم ہوگئی تو حکم ختم ہوگا اگرچہ بسا اوقات اس کی حکمت موجود ہی ہو، کیونکہ حکم کو علت کے ساتھ جوڑنے میں حکمت کے ثابت ہونے کے گمان کا موقع ومحل ہے اور اس کا ثابت ہونا ہی غالب ہے اس کا مؤخر ہونا نادر ہے اور اعتبار غالب کا ہوتا ہے، نادر کا نہیں...... جیسے کہ امتحان میں ایک طالب علم کا کامیابی کے درجات حاصل کرنا علوم کے متعلق اس کی واقفیت اور ان کے احاطہ کرنے اور تعلیم

کے اس مرحلہ کے اختتام کے لیے اس کی اہلیت کے اندازہ لگانے کا موقع ومحل ہے۔

مزید یہ کہ احکام کو علتوں سے جوڑنا پابندی کی درستگی کا، احکام کی تنظیم اور تسلسل کا اور عمومی شریعت سازی کے احکامات کی پائے داری اور ان کی وضاحت کا باعث بنتا ہے اور یہ فوائد اتنے بڑے ہیں کہ کسی وقت بعض جزئیات اور واقعات میں حکمت چھوٹ جانا ان پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔

اسی لیے جب بھی مسلمان مسافر ہوگا تو اس کے لیے روزہ چھوڑنا جائز ہوگا، اگر چہ وہ مشقت نہیں پاتا اور جو مقیم ہوگا اس کے لیے چھوٹ نہ ہوگی اگر چہ وہ اپنے کام میں مشقت پائے اور جب وہ زمین کی ملکیت میں شریک ہو اور دوسرا شریک اپنا حصہ کسی اور کو بیچ دے تو اسے بذریعہ حق شفعہ اس کے حصہ کا زبردستی مالک بننے کا اختیار حاصل ہوگا اگر چہ وہ خریدار سے کوئی نقصان نہ بھی پائے، اس لیے کہ حق شفعہ کا تعلق شراکت یا پڑوسی کے ساتھ ہے، نہ کہ عملی نقصان کے ساتھ اور جو شریک یا پڑوسی نہیں تو اسے شفعہ کے ذریعہ مالک بننے کا اختیار نہیں، خواہ اسے خریدار سے جتنا زیادہ نقصان پہنچے اور خرید شدہ کی ملکیت خریدار کی طرف اور قیمت کی ملکیت بیچنے والے کی طرف اسی لمحے منتقل ہو جائے گی، جس لمحے علت جو کہ ہر ایک کا دوسرے کو ہاں کرنا اور قبول ہے پائی جائے گی اگر چہ فریقین کے ہاں حاجت موجود نہ ہو اور اسی کی مانند سے۔

جو ہم نے کہا ہے وہ بعض فقہاء کے مجبور کی طلاق کے یا اس کے سودے کے واقع ہونے کے مذہب کی وجہ سے نہیں ٹوٹتا، کیونکہ علت کو حکم کی بنیاد تسلیم کیا جانا، علت کا حکمت کے ثابت ہونے کے گمان کا موقع ومحل تسلیم کیے جانے کی وجہ سے ہے، تو جب علت سے یہ گمان ختم ہو جانے پر قطعی قسم کی دلیل موجود ہوگی تو علت کا اس سے خاتمہ ہو جائے گا اور جبر بعض فقہاء کی نظر میں علت سے اس خاصیت کے ختم ہو جانے کی قطعی دلیل ہے۔ لہٰذا علت معتبر نہ ہوگی، تو حکم بھی موجود نہ ہوگا۔

۱۸۹۔ علت کی شرائط:

علت کا مطلب اور اس کی حکمت کے درمیان فرق بیان کرنے کے بعد اب ہم ذیل میں علت کی شرائط بیان کرتے ہیں:

پہلی شرط: علت کا ایک نمایاں صفت ہونا۔ اس کے نمایاں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ

اس کے وجود کا اصل اور فرع میں ثابت ہونا ممکن ہو، کیونکہ علت ہی حکم کی علامت اور اس کی پہچان کروانے والی ہے، یعنی فرع میں اس کی موجودگی کی وجہ سے ہی اصل کا حکم فرع کا حکم ہوتا ہے، تو جب علت ایسی مخفی ہو کہ حواس اس کو نہ پاسکیں تو حکم پر اس کی دلالت ممکن نہ ہوگی، لہٰذا تب علت کا واضح اور غیر مخفی ہونا ضروری ہے، جیسے شراب میں نشہ کا ہونا، نشہ اس کے حرام ہونے کی علت ہے اور وہ ایسا وصف ہے جس کے وجود کا شراب میں ثابت ہونا ممکن ہے، جس طرح کہ ہر نشہ آور مشروب میں اس کا ثابت ہونا ممکن ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب علت ایک مخفی وصف ہو تو شارع اس کا قائم مقام ایسے امر کو بناتا ہے جو کہ نمایاں ہو اور اس کے ثابت ہونے کے گمان کا موقع ومحل ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو، جیسا کہ عوض والی اشیاء میں باہمی رضا مندی اور یہی نقل ملکیت کی بنیاد ہے اس کی علت ایسا مخفی امر ہے کہ جس کا تعلق دل اور نفسانی اضطرابات سے ہے اور ان کے پانے کی کوئی راہ نہیں ہے، لہٰذا وہ علت ہونے کے لائق نہیں ہے، اسی لیے شارع نے ایک نمایاں بات کو اس کا قائم مقام ٹھہرایا ہے اور وہ ہے عقد کے الفاظ۔

اسی طرح قتل عمد قصاص کی علت ہے مگر عمد (جان بوجھ کر ارادۃً) اندرونی بات ہے جسے سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا تو شارع نے ایک ایسی نمایاں چیز کو عمد کا قائم مقام بنا دیا جو کہ قتل کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور اس پر راہنمائی کرتی ہے اور وہ قاتل کا ایسے آلہ کو استعمال کرنا جو مار ڈالتا ہے جیسے تلوار، پستول اور بندوق۔

اسی طرح خاوند کے اپنی بیوی سے ہم آغوش ہونے سے اس کے قطرہ منی کا اس کی بچہ دانی میں پہنچنا نسب کے ثبوت کی علت ہے، لیکن یہ ایک مخفی چیز ہے جس پر مطلع ہونے اور یقین حاصل کرنے کی کوئی راہ موجود نہیں ہے، تو شارع نے ایک ایسی نمایاں چیز کو اس کا قائم مقام ٹھہرایا جو کہ اس پر دلالت کرتی ہے اور وہ صحیح عقد زوجیت، یا اس کے ساتھ ہمبستری کا امکان یا اس کا عملی طور سے واضح ہونا ہے، فقہاء کی آراء اس میں مختلف ہیں۔

دوسری شرط علت کا منظم صفت ہونا: اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفت متناہی ہو، یعنی ایسی متعین اور مقررہ حدود کی حقیقت والی ہو کہ اشخاص اور احوال کے مختلف ہونے سے یکساں رہتی ہو، یا ایسی معمولی سی مختلف ہوتی ہو کہ جو قابل توجہ نہ ہو۔ جیسے قتل ہے کہ اس کی وجہ سے قاتل کو وراثت سے محروم کرنا، یہ ایسی متعین اور مقررہ حدود کی حقیقت والی ہے کہ قاتل اور

مقتول کے مختلف ہونے سے یہ مختلف نہیں ہوتی، لہٰذا قاتل جس کے لیے وصیت کی گئی کا قاتل وارث پر قیاس کیا جانا ممکن ہے اور نشہ شراب کے حرام ہونے کی علت ہے اور اس کی متعین حدود والی حقیقت ہے کہ اس سے عقل پر خلل طاری ہوتا ہے اور یہ حقیقت نفس شراب کے لیے ثابت شدہ ہے اور نشہ کا کسی رکاوٹ کی وجہ سے آدمی کو نہ ہونا اہمیت نہیں رکھتا اور نشہ لانے کی اس صفت کا ہر نشہ آور نبیذ میں ثابت کرنا ممکن ہے اور نبیذوں کا آپس میں کبھی کبھی نشہ لانے کی قوت وضعف میں مختلف ہونا اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ یہ معمولی اختلاف ہے جو کہ نشہ لانے کی حقیقت اور اس کے وجود پر اثر نہیں ڈالتا، لہٰذا یہ قابل توجہ نہیں ہے۔

اس شرط کا سبب: یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد فرع کا اصل کے ساتھ حکم کی اس علت میں برابر ہونا ہے جس علت پر خود اس حکم میں برابری مرتب ہوتی ہے، جب علت مقررہ حدود والی نہ ہو تو فرع کے اصول کے ساتھ اس علت میں برابری کا حکم لگانا ممکن نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ جب صفت غیر منظّم ہو تو ہم شارع کو پاتے ہیں کہ وہ ایسی منظّم چیز کو اس کا قائم مقام بناتا ہے کہ وہ اس صفت کے ثابت ہونے کی گمان گاہ ہوتی ہے، جیسے وہ مشقت جو رمضان میں روزہ چھوڑنے کے جواز کی علت ہے، اس علت کے غیر منظّم ہونے کی وجہ سے شارع نے اس کا قائم مقام ایسی چیز کو بنایا کہ وہ مشقت کی گمان گاہ ہے اور وہ سفر اور مرض ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ﴾(البقرة:١٨٤)

''لیکن تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو تو وہ اور دنوں میں گنتی کو پورا کرلے۔''

تیسری شرط علت کا مناسب صفت ہونا: صفت کا حکم کے مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے موافق ہو، یعنی وہ مصلحت جس کا شارع نے حکم کی شریعت سازی سے قصد کیا ہے وہ حکم کو اس صفت کے ساتھ جوڑنے سے ثابت ہوتی ہو جیسے: قتل عمد (جان بوجھ کر) ایسا وصف ہے جو قصاص کے اس کے ساتھ جوڑنے کے مناسب اور موافق ہے، یا وراثت سے محروم کرنے کو اس کے ساتھ جوڑنا بشرطیکہ مقتول اس کو وارث بنانے والا ہو، کیونکہ اس جوڑ کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ حکم کی شریعت سازی سے مقصود حکمت کو ثابت کرتا ہے اور وہ لوگوں کی جانوں کو ہلاکت سے بچانا ہے اور نشہ آور ہونا شراب کو حرام ٹھہرانے کیلئے مناسب وصف

ہے، کیونکہ اس وصف پر حکم کی اساس قائم کرنے میں عقل کی حفاظت ہوتی ہے، چوری ایسا وصف ہے جس کیلئے مرد چور یا عورت چور کے ہاتھ کے کاٹ ڈالنے کو واجب ٹھہرانے کی شریعت سازی مناسب ہے کیونکہ کاٹ ڈالنے کو چوری سے جوڑنے کے نتیجہ میں لوگوں کے مالوں کی حفاظت ہے اور رمضان میں سفر کرنا روزہ چھوڑنے کے جائز ہونے کے حکم کے لیے مناسب وصف ہے کیونکہ اس جوڑ کی بدولت حکم کی حکمت یعنی دفع مشقت کا ثابت ہونا غالب ہو جاتا ہے۔

تو حکم کی شریعت سازی کا حقیقی سبب: اس کی حکمت کو ثابت کرنا ہے اور اگر یہ حکمت تمام احکام میں نمایاں اور منظم ہوتی تو یقیناً وہی علت ہوتی، لیکن اس کے نمایاں نہ ہونے یا منظم نہ ہونے کی وجہ سے ان کے قائم مقام ایسے نمایاں اور منظم اوصاف کو بنایا گیا کہ وہ ان کے ثابت کرنے کی گمان گاہ ہیں۔

اس شرط کی بنا پر ان اوصاف کو علت بنانا ٹھیک نہیں کہ ان کے درمیان اور حکم کے درمیان مناسبت و موافقت نہیں ہے اور یہی وہ اوصاف ہیں جن کا نام معالجاتی یا حادثاتی اوصاف رکھا جاتا ہے، جیسے شراب کا رنگ، اس کا بہاؤ دار، اور ذائقہ دار ہونا۔ ان میں سے کوئی چیز اس لائق نہیں ہے کہ وہ شراب کے حرام ٹھہرانے کے لیے مناسب وصف بن سکے، اسی طرح چور کا مالدار ہونا یا صاحب حیثیت ہونا، یا دیہاتی ہونا اور جس کی چوری ہوئی اس کا فقیر ہونا یا مزدور ہونا، ان اوصاف میں سے کوئی چیز اس لائق نہیں کہ وہ چور مرد اور چور عورت کا ہاتھ کاٹنے کے حکم کے لیے مناسب وصف بن سکے اور اسی طرح قتل عمد کرنے والے مرد یا عورت یا عراقی یا تعلیم یافتہ یا جاہل ہونا، ان میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ وہ قصاص کے واجب کرنے کے لیے یا اس کے وراثت سے بشرطیکہ اس کا مقتول ہی اسے وارث بنانے والا ہو، محروم کرنے کے حکم کیلئے مناسب وصف بن سکے۔

چوتھی شرط علت کا متجاوز ہونے والی صفت ہونا: اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صفت اصل تک ہی محدود نہ ہو کیونکہ قیاس کی بنیاد فرع کے اصل کے ساتھ حکم کی علت میں باہم شریک ہونے پر ہے، اس لیے کہ اسی باہمی شراکت یا برابری کے سبب ہی اصل کے حکم کو فرع کے لیے متجاوز کرنا ممکن ہے، تو جب اصل تک ہی محدود علت کو علت بنایا جائے گا، یعنی اس کے علاوہ اور کوئی نہ پائی جائے، تو فرع میں علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے قیاس

ختم ہو جائے گا، جیسے سفر مسافر یا مریض کے لیے روزہ چھوڑنے کے جائز ہونے کی علت ہے اور یہ علت سوائے مسافر یا مریض کے اور کسی میں نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا یہ انہی دونوں تک محدود ہے، ان کے علاوہ کسی اور کی طرف متجاوز نہیں ہوگی، جیسے کان کنی کا مزدور، یا کشتی کا ملاح۔ اگر چہ یہ دونوں اپنے اپنے کام میں بڑی مشقت اٹھاتے ہیں، برخلاف نشہ آور ہونے کے جو کہ شراب کے حرام ٹھہرنے کی علت ہے، یہ وصف ہر نشہ آور نبیذ میں پایا جاتا ہے، اس لیے وہ اصل تک محدود نہیں ہے۔

پانچویں شرط علت کا ان اوصاف سے ہونا جن کے اعتبار کو شارع نے کالعدم نہ کیا ہو: یعنی اس وصف کے کالعدم ہونے اور عدم اعتبار پر شرعی دلیل موجود نہ ہو، کبھی کبھی آغاز ہی میں مجتہد کے ذہن میں آ جاتا ہے کہ مقررہ وصف اس لائق ہے کہ وہ مقررہ حکم کے لیے مناسب وصف بن سکے لیکن حقیقت میں وہ وصف نص اور شرعی دلیل کے مخالف ہوتا ہے، لہٰذا نہ وہ معتبر ہوگا اور نہ حکم کے لیے مناسب ہوگا، اس لیے کہ جو دلیل سے مخالف ہے وہ قطعی باطل ہے، رمضان میں بذریعہ جماع روزہ توڑنے والے کے کفارہ کے بارے میں کبھی مجتہد پر جو ظاہر ہوتا ہے کہ ایسا شخص اگر شروع ہی سے گردن آزاد کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لیے کفارہ ساٹھ دنوں کے روزوں کا ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ کی حکمت جو کہ دھمکانا اور باز رکھنا ہے کے ثابت کرنے کے لیے یہی مناسب ہے، یہ اسی قسم سے ہے کیونکہ یہ قول شریعت میں وارد شدہ نص کے متصادم ہے، نص میں کفارہ کی ترتیب کی ابتدا گردن کے آزاد کرنے سے ہے، پھر جو اس کی طاقت نہ رکھے اس کے لیے ساٹھ دنوں کے روزے ہیں، پھر جو اس کی قدرت نہ رکھے اس کے لیے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے اندلس کے اس قاضی کو غلط قرار دیا جس نے خلیفہ کو یہ فتویٰ دیا کہ جماع کے ذریعہ روزہ توڑنے والے کا کفارہ ساٹھ دنوں کے روزے ہی ہیں اس بات کو جواز بناتے ہوئے کہ خلیفہ گردن آزاد کرنے کی قدرت رکھتا ہے، لہٰذا کفارہ کی یہ شق اسے ذرا دھمکا کر روزہ توڑنے سے باز نہیں رکھ سکتی۔

اسی طرح مرد و عورت کا بنوت میں مشترک ہونا وراثت میں برابر قرار دیئے جانے کے حکم کے لیے مناسب وصف اعتبار قطعی غلط ہے، کیونکہ شارع نے پیش کردہ حکم کے لیے اس وصف

کی مناسبت کو کالعدم قرار دیا ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾(النساء: ١١)

"اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم کرتا ہے کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے برابر ہے۔"

آگے فرمایا:

﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ (النسآء: ١١)

"یہ حصے اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرض کردہ ہیں۔"

اسی طرح بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ مرد وعورت دونوں کا عقد نکاح میں مشترک ہونا ان دونوں کے حق طلاق میں واجبی طور پر مشترک ہونے کے قول کے لیے مناسب وصف ہے، تو ان کا یہ قول باطل ہے کیونکہ شرعی ادلہ نے دلالت کی ہے کہ طلاق مرد کے ہاتھ میں ہے، نہ کہ عورت کے اور عقد میں اپنے لیے اس حق کی شرط لگا لینے کے باوجود بھی عورت کے لیے اس کا جائز نہ ہونا ان باتوں میں شامل ہے جو دلالت کرتی ہیں کہ شارع نے عقد نکاح میں مرد کو عورت کے برابر قرار دیئے جانے کے اس وصف کی مناسبت کو کالعدم قرار دیا ہے جس کی مناسبت کے وہم میں ان دونوں کو حق طلاق میں برابر قرار دینے کا حکم تجویز کرنے کے قول کا قائل مبتلا ہے۔

۱۹۰۔ حکم اور علت کے درمیان مناسبت: [1]

ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ علت کی شرطوں میں سے ہے کہ وہ حکم کے لیے مناسب وصف ہو، یعنی وہ حکم کی حکمت اور اس کی شریعت سازی سے مقصود غرض کو ثابت کرنے کی گمان گاہ ہو، اور یہ مناسبت نفسانی خواہشوں اور شہوتوں کے حوالے نہیں کی گئی۔ بلکہ اس کے پختہ قوانین ہیں، لہٰذا اعتبار کرنے کی اقسام میں سے کسی قسم کے ذریعہ سے شارع کے مناسبت کو معتبر تسلیم کرنے سے ہی وہ ثابت ہوگی، اسی وجہ سے اہل اصول نے وصف مناسب کو شارع کے معتبر تسلیم کرنے اور اسے کالعدم کرنے کی جہت سے ذیل کی اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

---

[1] الآمدی: ٣/ ٤٠٥ ومابعدها، فواتح الرحموت: ٢/ ٢٥٥ وما بعدها.

۱۹۱۔ پہلی قسم مناسب موثر:

یہ وہ وصف ہے جس کے وجود کو حکم کے ذاتی وجود کے لیے شارع نے بعینہٖ علت تسلیم کیا ہے، یعنی اس حکم کے لیے جس کو اس پر بنیاد ڈالتے ہوئے اس نے شریعت قرار دیا ہے اور یہ وصف کے اعتبار کرنے کے طریقوں میں سے سب سے کامل طریقہ ہے اور اسے مناسب موثر کا نام دیا گیا ہے، کیونکہ اس کو یہ کامل اعتبار شارع کے اعتبار کرنے سے ملا ہے گویا کہ اس نے دلالت کی کہ اس حکم نے اس سے جنم لیا ہے یا وہ ان کے نشانات میں سے ہے یہ مناسب کی اعلیٰ ترین قسم ہے قیاس کے قائلین کے ہاں اس پر قیاس کرنے کی صحت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کی مثال: ﴿وَ يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ﴾ (البقرة: ٢٢٢) ''وہ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہہ دیجئے کہ وہ گندگی ہے تو حالت حیض میں عورتوں سے الگ رہو۔'' تو حالت حیض میں الگ رہنے کو واجب قرار دینے کا حکم اس فرمان سے ثابت ہے اور اس کا انداز اس بارے میں واضح ہے کہ حیض سے پیدا شدہ اذیت ہی کے حکم کی علت ہے، تو وہ (یعنی اذیت) وصف موثر ہے۔ اسی سے نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے: ''میں نے تمہیں صرف آنے والے گروہوں کی وجہ سے منع کیا تھا۔'' یعنی میں نے تمہیں مدینہ میں آنے والے بادیہ نشینوں کے کھانے پینے کی اشیاء کے ضرورت مند ہونے کی وجہ سے قربانیوں کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا، تو یہ اس بارے میں صریح نص ہے کہ ذخیرہ کرنے سے روکنے کی علت آنے والے گروہ تھے، سو آنے والا گروہ مناسب موثر وصف ہے، اس کی ایک اور مثال یہ بھی ہے:

﴿وَ ابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰۤى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْۤا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ﴾ (النسآء: ٦)

''اور یتیموں کو ان کے بالغ ہونے تک آزماتے رہو، پھر اگر ان میں تم ہوشیاری اور حسن تدبیر پاؤ تو انہیں ان کے مال سونپ دو۔''

تو یہ قرآنی فرمان اس جانب اشارہ کرتا ہے کہ جو بلوغت کو نہیں پہنچا اس کی مالی سرپرستی کی جائے گی اور اس کے سرپرست کے لیے یہ حق تسلیم شدہ ہے اور یہ کہ اس حکم کی علت یقیناً کم عمری ہے اور اس پر اجماع ہے یعنی کہ کم عمری ہی نوعمر کے مال کی سرپرستی کرنے کے حکم کی علت ہے۔

۱۹۲۔ دوسری شرط مناسب موافق:

یہ وہ وصف ہے جس کے وجود کو حکم کی علت تسلیم کرنے کی دلیل شارع کی جانب سے موجود نہیں، تاہم اس وصف کے وجود کو جنس حکم (حکم کی قسم) کی علت تسلیم کرنے یا جنس وصف (وصف کی قسم) کو ذات حکم کی علت تسلیم کرنے یا جنس وصف کو جنس حکم کی علت تسلیم کرنے پر نص یا اجماع میں سے کوئی شرعی دلیل ضرور قائم ہو۔

سو جب مجتہد شرعی حکم کی علت مناسب کی اس قسم کو بنائے گا تو اس کا علت بنانا شارع کے علت بنانے اور احکام کی تاسیس کرنے کے طریقہ کار کے موافق ہوگا لہٰذا اس کی علت سازی اور اس پر قیاس صحیح ہوگا ذیل میں ہم مناسب کی اس قسم کے طریقہ کار کی کچھ مثالیں بیان کرتے ہیں:

أ۔ اس وصف کی مثال جس کے عین وجود کو شارع نے حکم جنس کی علت تسلیم کیا وہ باپ کے لیے کم عمر اور کنواری بیٹی کی شادی کرنے کی سرپرستی کا ثابت ہونا ہے اس حکم کی علت حنفیہ کی رائے میں: کم عمری ہے، نہ کہ کنوارہ پن، وہ اس سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ شارع نے اس وصف کے معتبر ہونے کی گواہی دی ہے، جہاں اس نے اس وصف کو مال کی سرپرستی کے لیے علت ٹھہرایا ہے، تو یہ سرپرستی اور شادی کی سرپرستی ایک ہی قسم ہے اور وہ ہے عمومی سرپرستی۔ تو گویا شارع نے ہر اس چیز کے لیے کم عمری کو علت تسلیم کیا ہے جو چیز بھی سرپرستی کی قسم سے ہے، یعنی سرپرستی کی تمام اقسام کے لیے، لہٰذا کم عمری ہی وہ مناسب وصف ہوا جس کے ساتھ کم عمر بیٹی کی شادی کی سرپرستی کے حکم کو وابستہ کیا جائے، خواہ وہ کنواری ہو یا بیوہ ہو۔

ب۔ اس وصف کی مثال جس کی جنس (قسم) کو شارع نے حکم کی علت تسلیم کیا بارش والے دن نمازوں کو جمع کرنا ہے، ان فقہاء کے نزدیک جنہوں نے اس کو لیا ہے، جیسے امام مالک رحمہ اللہ ہیں، بارش والے دن جمع کرنے کے جائز ہونے کی سنت وارد ہے لیکن سنت نے اس حکم کی علت صراحت کے ساتھ بیان نہیں کی۔ لیکن شارع کا اس وصف۔ یعنی بارش، کی جنس سے ایک وصف کو جمع کرنے کے حکم کی علت تسلیم کرنا موجود ہے اور وہ وصف سفر ہے، کیونکہ سفر اور بارش کی جنس (قسم) ایک ہے اور وہ ہے ان کا مشقت کے پائے جانے کے گمان کا موقع و محل ہونا کہ جس کے مناسب مکلفین پر آسانی اور کمی کا کیا جانا ہے اور یقیناً سفر میں نماز جمع کرنے کو جائز قرار دینے کے حکم کا عین بارش کے وقت وارد ہونے والا ہے تو مسافر سے بوجھ ہلکا

کرنے کے لیے شارع کا سفر کو دو نمازوں کے جمع کرنے کی علت تسلیم کرنا دلالت کرتا ہے کہ جو وصف سفر ہی کی جنس (قسم) سے ہے۔ جیسے کہ بارش، اسے بھی تخفیف کی خاطر دو نمازوں کے جمع کرنے کو جائز قرار دینے والا تسلیم کیا جائے۔ لہٰذا بارش جمع کرنے کے جواز کے حکم کی علت ہوگی، تو برف باری، ژالہ باری اور انہی کی مانند کی حالت میں جمع کرنے کے جواز کو اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

ج۔ اس وصف کی مثال جس کی جنس کو شارع نے حکم کی جنس کے لیے علت تسلیم کیا ہے:
حیض کی حالت (ماہ واری کے ایام) میں عورت سے نماز کو ختم کر دینا ہے، شرعی حکم یہ ہے کہ حیض والی اس دوران نہ روزہ رکھے گی اور نہ نماز پڑھے گی اور جب وہ پاک ہو جائے گی تو اس کو روزے کی قضا دینا لازم ہوگا نہ کہ نماز کی اس حکم کی علت یہ ہے کہ عورت کے لیے پاک ہونے پر فوت شدہ نمازوں کی قضا کو لازم ٹھہرانے میں۔ مزید یہ کہ ان کے اوقات متکرر ہیں۔ اس پر تنگی اور مشقت ہوگی، تو شارع نے حیض کو اس مشقت کا قائم مقام ٹھہرایا جو حیض ہی سے پیدا ہوتی ہے، اور حیض کو اس کے نمازوں کی قضاء نہ دینے کے حکم کی علت بنا دیا۔

شریعت میں وہ چیز موجود ہے جو مشقت کی جائے گمان ہونے کے اعتبار سے حیض کی جنس (قسم) سے ہونے والے وصف کے اس حکم کی علت اعتبار کرنے کی گواہی دیتی ہے جو حکم حائضہ عورت سے نماز کو ساقط کر دینے کی جنس (قسم) سے ہے، مثال کے طور پر سفر مشقت کی جائے گمان ہے، جس پر نماز قصر کرنے، اس کے جمع کرنے اور رمضان میں روزہ چھوڑنے کو جائز قرار دینے کی بنیاد ہے، اور یہ احکام اور حائضہ عورت سے نماز کو ساقط کرنے کا حکم، مکلّف سے تخفیف اور مشقت کا ازالہ ان تمام احکام کو جمع کرتا ہے، لہٰذا تب ان کی جنس ایک ہوئی، جیسا کہ سفر جو کہ مذکورہ احکام کی علت ہے، مشقت کی جائے گمان ہے، تو وہ اور حیض مشقت کی گمان گاہوں میں سے ہوں گے، لہٰذا ان کی جنس (قسم) ایک ہوگی۔

اس کی ایک اور مثال معمولی سی شراب کا بھی حرام ہونا ہے، اگرچہ وہ نشہ نہ ہی لا سکے، تو مجتہد دیکھتا ہے کہ حرام قرار دینے کی علت اس ذریعہ کی روک تھام ہے جو شراب کی نشہ آور کثرت پہنچانے والا ہے شریعت کے احکام میں سے اس کا شاہد پاتا ہے اجنبی عورت کے ساتھ خلوت حرام ہے اس کی علت بڑے حرام کے ذریعہ کا سدباب ہے، تو معمولی سی شراب کا

پینا اور اجنبی عورت سے خلوت ایک جنس کے دو وصف ہیں اور وہ جنس ہے حرام کا ذریعہ ہونا۔ دونوں میں سے ہر ایک حرام ہونا ایک جنس ہے وہ ہے حرام کرنے کا عموم، تو معمولی سی نبیذ کو حرام ہونے میں معمولی سی شراب پر قیاس کیا جائے گا۔

اسی کی ایک اور مثال بلی کے جوٹھے کا پاک ہونا ہے اور نبی کریم ﷺ نے اپنے فرمان میں اس کی علت یہ بیان کی کہ: ((اِنَّمَا هِیَ مِنَ الطَّوَّافِیْنَ وَالطَّوَّافَاتِ)) ''وہ تم پر گھومنے والے اور گھومنے والیوں میں سے ہے۔'' تو یہ دلالت کرتا ہے کہ پاکی کی علت اس کا گھومنے والوں میں سے ہونا ہے کیونکہ گھومنے میں مشقت اور تنگی کے پائے جانے کا موقع ومحل ہے، بشرطیکہ ہم ان کے جوٹھے کے ناپاک ہونے کے قائل ہوں، تو اس کی پاکی کا حکم مکلّف سے تخفیف کرنے اور مشقت دور کرنے کیلئے ہوگا تو ممکن ہے کہ اس پر ڈاکٹر کے لیے عورت کے ستر کے دیکھنے کے جواز کو بلی کے جوٹھے کے پاک ہونے کے قیاس پر قیاس کر لیا، اس وجہ سے کہ تنگی کو ختم کرنے کا وصف دونوں مسئلوں کو جمع کر دیتا ہے اور ان دونوں کی جنس (قسم) ایک ہو جاتی ہے وہ ہے تنگی کے گمان کے پائے جانے کا موقع ومحل ہونا، بشرطیکہ ہم ڈاکٹر کے لیے معائنہ کی حاجت ہونے کے باوجود عورت کے ستر کو دیکھنے کے عدم جواز کا کہیں۔

۱۹۳۔ تیسری مناسب مرسل:

یہ وہ وصف ہے جس کے معتبر ہونے یا کالعدم ہونے کی گواہی کسی خاص دلیل سے نہ ملے، لیکن اس کی موافقت کے نتیجہ میں حکم معرض وجود میں آتا ہو، یعنی اس پر حکم کی بنیاد ایسی مصلحت (فائدے) کو عملی جامہ پہناتی ہو کہ عمومی اعتبار سے شریعت کی عمومیات اور شمولیات جس کی گواہی دیتی ہوں، تو وہ وصف شریعت کی جنس (قسم) میں سے ایک مصلحت کو عملی طور پر معرض وجود میں لانے کی حیثیت سے مناسب (موافق) ہوگا اور اس کے معتبر ہونے یا کالعدم ہونے کی گواہی کے کسی خاص دلیل سے نہ ملنے کی حیثیت سے وہ وصف مرسل ہوگا اور یہی وہ وصف ہے جسے مصلحت مرسلہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، یہ مالکیہ، حنابلہ اور ان کے موافقین کے نزدیک حجت ہے اور ان کے غیر جیسے حنفیہ اور شافعیہ ہیں کے نزدیک حجت نہیں ہے، قرآن کریم کا جمع کرنا، نقدی کا ڈھالنا، جیل خانوں کا اختیار کیا جانا، مفتوحہ زرعی زمین پر ٹیکس کا نفاذ وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔

۱۹۴۔ چوتھی مناسب ملغی:

یہ وہ وصف ہے کہ آدمی کے اس کا تصور کرنے کے لحاظ سے کبھی کبھی ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ وہ وصف مخصوص حکم کی بنیاد کے لیے مناسب (موافق) ہے، لیکن شارع نے اس کے معتبر ہونے کو کالعدم قرار دیا ہے، جیسے کہ تصور کرنے والے کا کہنا کہ بیٹی کا بیٹے کے ساتھ فوت شدہ کی بنوت میں مشترک ہونا اور دونوں کے وراثت میں برابر قرار دیئے جانے کے لیے مناسب وصف ہے، تو یہ خام خیالی ہے اور مناسب وصف نہیں ہے کیونکہ شارع نے صاف الفاظ میں مذکر کے مونث کا دوگنا لینے کا بتا کر اس وصف کی مناسبیت کو کالعدم کر دیا ہے جیسا کہ قبل ازیں ہم ذکر کر چکے ہیں اور اس پر احکام کی بنیاد جائز نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی طور پر غلط اور باطل ہے۔

۱۹۵۔ علت کے مسالک: ❶

علت کے مسالک سے مراد وہ طریقے ہیں جن کے ذریعہ سے اصل کے اندر موجود علت کی واقفیت تک رسائی حاصل کی جاتی ہے اور علت کئی ایک طریقوں سے پہچانی جاتی ہے جن میں سے مشہور ترین طریقے نص، اجماع اور سبر و تقسیم ہیں۔

۱۹۶۔ پہلا طریقہ نص:

کبھی نص (صاف صاف الفاظ میں بیان کرنا) مخصوص وصف کے اس حکم کی علت ہونے پر دلالت کر دیتی ہے جو حکم نص میں آیا ہوتا ہے، اس طرح علت کا ثبوت نص سے ہوگا اور اس حالت میں علت کا نام منصوص علیہ (صاف الفاظ میں بیان کی گئی) رکھا جاتا ہے۔

مگر نص کی علت پر دلالت ہمیشہ صراحت کے ساتھ نہیں ہوتی، سو کبھی اشارے اور کنائے کے ساتھ ہوتی ہے، اور جب وہ صراحت کے ساتھ ہو تو کبھی علت پر اس کی دلالت قطعی یا ظنی ہوا کرتی ہے ذیل میں مثال دے کر ہر قسم کے متعلق ہم گفتگو کریں گے:

أ۔ علت پر ایسی صریح قطعی نص کے ساتھ دلالت ہو جو کہ علت کے علاوہ کا احتمال نہ رکھتی ہو، اس حالت میں علت پر نص کی صریح دلالت قطعی ہوگی، اور یہ تخصیص ان صیغوں اور الفاظ

---

❶ الآمدی: ۳/ ۳٦٤ ومابعدها فواتح الرحموت: ۲/ ۲۳۹ ومابعدها، التلويح على التوضيح: ۲/ ٦٨ ومابعدها.

کے ساتھ ہوتی ہے جن کو لغت میں علت بیان کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے، مثال کے طور پر لِكَيْلَا ، لِاَجْلِ كَذَا كَيْ لَا ...... الخ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النسآء: ١٦٥)

''ہم نے انہیں رسول بنایا ہے، خوشخبریاں سنانے والے اور ڈرانے والے تاکہ لوگوں کی کوئی حجت اور الزام رسولوں کے بھیجنے کے بعد اللہ تعالیٰ پر رہ نہ جائے۔''

تو نص صریح ہے کہ رسولوں کے بھیجنے کی علت یہ ہے کہ (تاکہ لوگوں کی کوئی حجت اور الزام اللہ تعالیٰ پر رہ نہ جائے)

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: ٧)

''تاکہ تمہارے دولت مندوں کے ہاتھ میں ہی یہ مال نہ رہ جائے۔''

اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے فـــیء (لڑے بھڑے بغیر حاصل ہونے والے مال) کے مصارف کا ذکر فرمایا کہ وہ فقراء، مساکین ...... الخ کے لیے ہے تو یہ صریح نص ہے کہ علت دولت کو اوروں کے علاوہ مالداروں کے ہاتھ ہی میں رہ جانے سے روکنا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ﴾ (الاحزاب: ٣٧)

''پس جب زید نے اس عورت سے اپنی غرض پوری کر لی ہم نے اسے تیرے نکاح میں دے دیا تاکہ مسلمانوں پر اپنے لے پالکوں کی بیویوں کے بارے میں کسی طرح کی تنگی نہ رہے۔''

تو یہ اپنی قطعی دلالت کے ساتھ اس بات پر صریح نص ہے کہ زید کے طلاق دینے کے بعد نبی کریم ﷺ کے زینب سے نکاح کرنے کی علت مسلمانوں سے اپنے لے پالکوں کی بیویوں سے نکاح کرنے میں تنگی کو ختم کرنا ہے۔

اور آپ ﷺ کا اس وقت فرمانا جب آپ نے ان کو قربانیوں کا گوشت ذخیرہ کرنے

کی اجازت دی اور اس سے پہلے آپ نے انہیں ایسا کرنے سے منع کیا تھا: ''میں نے صرف اور صرف تمہیں آنے والے گروہوں کی وجہ سے قربانیوں کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا تو اب تم کھاؤ اور ذخیرہ کرلیا کرو۔'' تو پہلے منع کرنے کی علت مدینہ آنے والے گروہوں کا کھانے پینے کا محتاج ہونا تھا اور جب علت ختم ہوگئی تو ذخیرہ کرنے کی ممانعت کا حکم بھی ختم ہوگیا۔

آپ ﷺ کا فرمانا کہ ((اِنَّمَا جُعِلَ الْاِسْتِئْذَانُ مِنْ اَجْلِ الْبَصَرِ))''اجازت طلب کرنا صرف اور صرف نگاہ کی وجہ سے مقرر کیا گیا ہے۔'' اس بارے میں قطعی صریح ہے کہ اجازت طلب کرنے کی علت انسان کو اس چیز پر مطلع ہونے سے منع کرنے کے لیے ہے جس پر مطلع ہونا اس کے لیے جائز نہیں ہے، تو کسی کے گھر میں کھڑکی سے جھانک کر مطلع ہونے کے ممنوع ہونے کو اس پر قیاس کیا جائے گا۔

ب۔ علت پر دلالت نص صریح (واضح الفاظ) سے ہو مگر اس بارے میں قطعی نہ ہو، یعنی نص علت پر دلالت کرتی ہو لیکن وہ اس کے علاوہ کا بھی ایسا احتمال رکھتی ہو جو کہ اس قدر مرجوح (ناقابل عمل) ہو کہ علت کے بارے میں نص کے ظہور (غالبہ) کو مانع نہ ہو، تو اس کی علت پر دلالت صریح (واضح) اور ظنی (غیر قطعی) ہوگی۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ﴾ (ابراهيم: ١) ''یہ عالیشان کتاب ہم نے آپ کی طرف اتاری ہے تاکہ آپ لوگوں کو اندھیروں سے اجالے کی طرف لائیں۔'' تو (لِتُخْرِجَ) میں حرف لام کو علت بیان کرنے والا تسلیم کیا گیا ہے، اگرچہ اس میں احتمال ہے کہ وہ اس کے بجائے انجام بیان کرنے والا ہو۔

ج۔ علت پر دلالت نص (صاف الفاظ) سے ہو مگر وہ علت کے بارے میں صریح نہ ہو، بلکہ اس کی جانب اشارہ کرتی ہو اور اس پہ آگاہ کرتی ہو یہ اس طرح سے ہوتا ہے کہ ایسا قرینہ (احوالی علامت) موجود ہو جو اسے علت پر دلالت کرنے والا بناتا ہو، اور اس قسم کی صورتوں میں سے:

جملہ کا حرف (اِنَّ) کی تاکید کے ساتھ آنا اور اس سے پیشتر بھی ایسا جملہ آئے جو حکم پر مشتمل ہو، جیسے کہ آپ ﷺ کا بلی کے جوٹھے کے بارے میں سوال کرنے والے کے جواب میں فرمانا: اِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، اِنَّهَا (یہ محل استشہاد ہے) مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ.

یا کلام جواب کے موقع و محل پر واقع ہو، جیسے آپ ﷺ کا اس شخص سے فرمانا جس نے آپ کو یہ خبر دی کہ اس نے رمضان میں اپنی بیوی سے ہمبستری کی ہے کہ ایک گردن (یعنی غلام آزاد کر دے)۔

یا وصف کا حکم کے ساتھ مل کر آنا، تو یہ ساتھ دلالت کرتا ہے کہ جو وصف حکم کے ساتھ مل کر آیا ہے وہ اس کی علت ہے، اور یہ وہ صورت ہے جس کے بارے میں اہل اصول اپنی زبان میں یوں تعبیر کرتے ہیں کہ حکم کا مشتق کے ساتھ لگا ہوا ہونا حکم کی علت کے اشتقاق کے بارے میں خبر دیتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا﴾ (المآئدة: ۳۸)

''چوری کرنے والے مرد اور عورت تم ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دیا کرو۔''

اور اس کا فرمان:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ۲)

''زنا کار عورت و مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔''

اور آپ ﷺ کا فرمان:

((لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ)) ''قاتل وارث نہیں ہے۔''

اور......

((وَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ)) ''وارث کے لیے وصیت نہیں ہے۔''

اور فرمایا:

((لَا يَقْضِي الْقَاضِيْ وَهُوَ غَضْبَانُ))

''غصہ کی حالت میں قاضی فیصلہ نہیں دے گا۔''

۱۹۷۔ دوسرا طریقہ اجماع:

کبھی وصف کا علت ہونا اجماع کے طریقہ سے ثابت ہوتا ہے، جیسے اس بات پر اجماع کا ہونا کہ سگے بھائی میں نسبوں (یعنی باپ اور ماں دونوں کی طرف سے قرابت داری) کا جمع ہونا یہی علت ہے وراثت میں اس کو باپ کی جانب والے بھائی پر مقدم کرنے کی، تو انسان کی سرپرستی میں اس کو باپ کی جانب والے بھائی پر مقدم کرنے کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا اور

وراثت کی پے در پے ترتیب میں سگے بھائی کے بیٹے کو اور سگے چچا کے بیٹے کو باپ کی جانب والے بھائی کے بیٹے پر اور باپ کی جانب والے چچا کے بیٹے پر مقدم کرنے میں بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

۱۹۸۔ تیسرا طریقہ سبر و تقسیم:

جب علت کا ثبوت نہ نص سے ہو اور نہ اجماع سے ہو، تو مجتہد سبر و تقسیم کے ذریعہ سے علت کو نکال کر حاصل کرنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، سبر کا مطلب ہے جانچنا اور تقسیم کا مطلب ہے کہ مجتہد ان تمام اوصاف کو شمار کرتا ہے جن کے بارے میں اس کی رائے ہوتی ہے کہ وہ حکم کی علت ہونے کے لائق ہیں، پھر وہ دوبارہ ان پر غور و فکر کے ذریعہ سے تحقیق و تفتیش کرتا ہے، تو جنہیں وہ باقی رکھنے کے قابل نہیں سمجھتا انہیں کالعدم کر دیتا ہے، اور جنہیں وہ علت ہونے کے لائق دیکھتا ہے انہیں باقی رکھتا ہے، یہاں تک کہ وہ کالعدم کرنے اور باقی رکھنے کے اس عمل کے بعد اس بات تک پہنچ جاتا ہے کہ علت یہی وصف ہے نہ کہ کوئی اور وصف اور مجتہد اپنے اس شغل میں علت کی شروط سے راہنمائی حاصل کرتا ہے تو وہ صرف اس وصف کو باقی رکھتا ہے جو کہ ظاہر ہو، منضبط ہو، مناسب ہو اور متجاوز ہونے والا ہو۔ مثال کے طور پر شراب کو حرام قرار دینے کی نص آئی ہے اور نبی کریم ﷺ کا فرمان کہ کُلُّ مُسْكِرٍ شَرَابٌ، (ہر نشہ آور شراب ہے) بعض مجتہدین تک نہیں پہنچا یا اس تک پہنچا ہے اور اس کے نزدیک وہ صحیح نہیں ہے، تو وہ سبر و تقسیم کے ذریعہ سے شراب کے حرام قرار دینے کی علت تلاش کرتا ہے، تو وہ ان اوصاف کو شمار کرتا ہے کہ جن میں کوئی ایک ممکن ہے کہ وہ حرام قرار دینے کی علت بن سکے، جیسے شراب کا انگور سے ہونا، یا اس کا بہنے والی ہونا یا اس کا نشہ آور ہونا، پھر وہ علت کی شروط سے راہنمائی لیتے ہوئے دوبارہ ان اوصاف پر نظر ڈالتا ہے، تو پہلے وصف کو کالعدم کر دیتا ہے کیونکہ وہ محدود ہے اور علت میں وصف متجاوز ہونا شرط ہے اور دوسرے وصف کو بھی اس نے کالعدم کر دیا، وہ تھا شراب بہاؤ والی ہونا کیونکہ یہ وصف طاری یعنی اتفاقی ہے، نہ اس کا حکم سے کوئی تعلق ہے اور نہ اس کی اس پر کوئی تاثیر ہے پھر وہ تیسرے وصف کو باقی رکھتا ہے اور وہ نشہ آور ہونا ہے کیونکہ یہ وصف حکم کے لیے ظاہر اور مناسب ہے۔

اس کی ایک اور مثال: باپ کی اپنی کم عمر کنواری بیٹی کی شادی کے سر پرست ہونے کی

آنے والی نص ہے، اس حکم کی علت نہ نص سے ثابت ہے اور نہ اجماع سے، تو مجتہد نص میں غور کرتے ہوئے علت کو کنوارہ پن یا کم عمری کے دو میں سے کسی ایک وصف میں محصور کرتا ہے، پھر ان دونوں میں دوبارہ غور کرتا ہے اور غور وفکر کے بعد کنوارے پن کے وصف کو دور سمجھتا ہے، کیونکہ شارع نے اعتبار کی اقسام میں سے کسی قسم میں اس کا اعتبار نہیں کیا، اور کم عمری کے وصف کو باقی رکھتا ہے، کیونکہ شارع نے کم عمر کے مال کی سرپرستی میں اس کو علت تسلیم کیا ہے، تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ شارع نے نام زد وصف کو۔ وہ یہاں پر کم عمری ہے۔ حکم کی جنس (قسم) کی علت تسلیم کیا ہے، وہ مطلق سرپرستی ہے، کیونکہ مال پر سرپرستی اور شادی میں اس کی سرپرستی ایک جنس (قسم) سے ہے، تو مجتہد فیصلہ دے گا کہ جس علت کا وہ متلاشی تھا وہ کم عمری ہے، نہ کہ کنوارہ پن، تو تب کم عمر بیوہ کی شادی کرنے میں اس پر باپ کی سرپرستی کے ثبوت کو کم عمر کنواری پر قیاس کیا جائے گا۔

اور بلا شک وشبہ سبر وتقسیم کے عمل میں مجتہدین کی سوچ مختلف ہے کبھی کوئی مجتہد سمجھتا ہے کہ یہ وصف مناسب ہے، اسی دوران دوسرا مجتہد اسے مناسب نہیں سمجھتا، مثال کے طور پر حنفیہ کنواری کم عمر بیٹی کی شادی کرنے میں باپ کی سرپرستی کی علت کم عمری کو سمجھتے ہیں، کنوارے پن کو نہیں جبکہ شافعیہ اسے کنوارے پن کو سمجھتے ہیں، کم عمری کو نہیں۔

اور علت کے استنباط کرنے کے بارے میں فقہاء کے اختلاف میں سے یہ بھی ہے کہ بعض اجناس کی اقسام کو کمی بیشی کے ساتھ اپنی جنس کے عوض کے لین دین کو سنت نے حرام قرار دیا ہے، اور وہ اجناس ہیں سونا، چاندی، جَو، گندم، کھجور، خشک انگور، اور ایک روایت میں نمک ہے اس حکم کی علت پر نص یا اجماع میں سے کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے، تو مجتہد اس حکم کی علت تلاش کرتے ہوئے کبھی اپنے اجتہاد کی بنا پر۔ بطریقہ سبر وتقسیم۔ اس بات تک پہنچتا ہے کہ اس حکم کی علت جنس کا ایک ہونا ہے، جو کہ ان اجناس کا ماپی یا تولی جانے والی اجناس سے ہونا ہے، یہ حنفیہ اور ان کے موافقین کی رائے ہے، یا علت یہ ہے کہ جنس ایک ہونے کے ساتھ ساتھ (یعنی ماپی یا تولی جانے والی) کھانے کی یا نقدی کی اقسام ہونا ہے یہ شافعیہ اور ان کے موافقین کا قول ہے۔ یا علت یہ ہے کہ جنس ایک ہونے کے ساتھ ساتھ ان اقسام کا ذخیرہ کی جانے والی خوراک ہونا یا نقدی ہونا ہے، یہ مالکیہ اور ان کے موافقین کا قول

ہے، جس قسم کی علت فقہاء نے قائم کی ہے اسی کی بنیاد پر قیاس ہوگا، تو حنفیہ کی رائے پر نص کے محل پر تمام ماپی اور تولی جانے والی مقداروں کو قیاس کیا جائے گا اگرچہ وہ نہ تو کھانے کی ہوں اور نہ ہی ذخیرہ کی جانے والی خوراک ہوں جبکہ شافعیہ کی رائے پر صرف انہی کو قیاس کیا جائے گا جو کھانے کی ہوں یا نقدی ہو، اور مالکیہ کی رائے پر واجب ہوگا کہ قیاس کی جانے والی ذخیرہ کی جانے والی خوراک ہو یا نقدی میں سے ہو۔

۱۹۹۔ چوتھا طریقہ علت کی صفائی:

بعض اہل اصول کی رائے پر یہ علت کے طریقوں میں سے ہے اور ان میں سے کچھ دیگر کی رائے پر یہ طریقہ نہیں ہے۔

صاف کرنے کا لغوی مطلب ہے خالص کر کے ممتاز بنانا اور اہل اصول کی اصطلاح میں علت کی صفائی کرنے سے مراد ہے کہ علت کے ساتھ چمٹے ہوئے وہ اوصاف جن کو علیت میں دخل نہیں ہے ان سے علت کو خالص کر کے نمایاں کرنا اس طرح سے ہے کہ نص علت پر مشتمل ہو کر آئے اور ان کے ساتھ نص کے ایسے اوصاف لگے ہوئے ہوں جن کا حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی علیت میں ان کا عمل دخل ہے، مگر نص بذات خود علت پر دلالت نہیں کرتی۔

اس کی مثال: سنت میں آنے والی یہ بات ہے کہ ایک دیہاتی نے جان بوجھ کر رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے ہم بستری کی، تو نبی کریم ﷺ کے پاس جا کر آپ کو اس کی خبر دی تو آپ ﷺ نے اسے کفارہ دینے کا حکم دیا۔ [1]

---

[1] اصل حدیث یوں ہے کہ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میں ہلاک ہوگیا، آپ نے پوچھا: کس چیز نے تجھے ہلاک کیا ہے؟ اس نے کہا میں نے اپنے اہل سے ہمبستری کی ہے اور میں روزے سے تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تم گردن آزاد کر سکتے ہو؟ اس نے کہا نہیں، فرمایا: کیا تم پے در پے دو مہینوں کے روزے رکھنے کی طاقت رکھتے ہو؟ اس نے کہا نہیں۔ فرمایا: کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ اس نے کہا نہیں، کہتے ہیں کہ وہ بیٹھ گئے تو اسی دوران ہم تھے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک ٹوکرہ لایا گیا جس میں کھجوریں تھیں، آپ ﷺ نے پوچھا کہ سائل کہاں ہے؟ اس نے جواب دیا کہ میں ہوں، فرمایا: اسے پکڑو اور صدقہ کرو۔ اس نے پوچھا کہ کیا اس پر جو مجھ سے بھی زیادہ محتاج ہو؟ سو اللہ کی قسم مدینہ کی دونوں پتھریلی جانبوں کے بیچ کوئی گھر ہم سے زیادہ محتاج نہیں ہے، تو رسول اللہ ﷺ ہنس پڑے، پھر فرمایا: کہ اپنے اہل کو کھلا دو۔ (بخاری، مسلم، ابو داود، ترمذی، ابن ماجہ اور دیکھئے تیسیر الوصول: ۲/ ۳۴۰)

اس حدیث نے حکم کی علیت پر دلالت تو کی ہے لیکن معین وصف کے علت ہونے کے متعلق دلالت نہیں کی، سو نص علت پر مشتمل ہے لیکن علت ان اثرات اور اوصاف سے پاک اور صاف نہیں ہے جن کا علت سے کوئی تعلق نہیں ہے، تو مجتہد آ کر حقیقی علت کے گرد ملی اور چمٹی ہوئی اشیاء سے اس کو خالص کر دیتا ہے، جیسے ہمبستری کرنے والے کا دیہاتی ہونا اور واقعہ کا مدینہ میں پیش آنا اور ہمبستری کا عین اس سال کے رمضان میں ہونا، تو مجتہد ان اوصاف کو دور سمجھتا ہے اور اس کے بعد وہ اس بات تک پہنچتا ہے کہ کفارہ کے واجب ہونے کے حکم کی علت رمضان کے دن میں جان بوجھ کر ہمبستری کرنا ہے اور یہ شافعیہ اور ان کے موافقین کا اختیار کردہ مذہب ہے۔

جہاں تک حنفیہ اور ان کے موافقین ہیں تو وہ علت کے نکھارنے میں اس سے بھی دور حد تک چلے گئے ہیں تو ان کے نزدیک علت صرف ہمبستری کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ علت اسے مکمل نکھارنے کے بعد روزے کو توڑ کر فاسد کرنے والی اشیاء کے جان بوجھ کر تناول کرنے اور ہمبستری یا کھانے یا پینے کو سرانجام دینے کے ذریعہ سے رمضان کے احترام کی بے حرمتی کرنا ہے، اور ہمبستری کا روزے کو فاسد کرنے والی ہونا نص کی عبارت سے ثابت ہوگا اور کھانے اور پینے کا روزے کو خراب کرنے والا ہونا نص کی دلالت سے ثابت ہوگا۔ [1] تو علت کی صفائی کرنے میں بھی مجتہدین کی سوچ مختلف ہے، سو ان میں سے کوئی کسی وصف کو علت اعتبار کرتا ہے اور دوسرا کسی اور وصف کو علت اعتبار کرتا ہے، جیسا کہ ہم نے دیہاتی کے قصہ میں دیکھ لیا ہے اور اس کے بارے میں شافعیہ اور حنفیہ کی سوچ کو بھی دیکھ لیا ہے۔

---

[1] عبارت نص سے مقصود ہے یہ کہ نص کے صیغہ کی اس معنی پر دلالت کرنا جو نص سے جلدی ظاہر ہونے والا ہو خواہ یہ معنی نص کے تسلسل سے بالذات مقصود ہو یا تابع ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ (البقرة: ٢٧٥) ''اور اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔'' تو اس نص سے جلدی ظاہر ہونے والا معنی تجارت اور سود میں مماثلت کی نفی کرنا ہے اور یہی نص کا اصلی و ذاتی معنی ہے منطوق بہ (بیان شدہ حکم والا) والا حکم مسکوت عنہ (جس کے حکم سے خاموشی ہو) کے لیے اس وجہ سے ثابت کرنا کہ دونوں (یعنی منطوق بہ اور مسکوت عنہ) ثانی لہ کی علت مشترک ہیں کا معنی یہ ہے کہ تجارت کا حکم حلال کرنا ہے اور سود کا حکم حرام کرنا ہے، جہاں تک دلالت نص کی بات ہے تو وہ لفظ کی حکم پر دلالت کرنا ہے اس کی تفصیل تیسرے باب میں آئے گی۔

۲۰۰۔ تخریج مناط اور تحقیقِ مناط:

اصولی اصطلاحات میں سے جو اصطلاحیں کبھی کبھی خلط ملط ہو جاتی ہیں ان میں سے ایک اصطلاح تخریج مناط اور دوسری اصطلاح تحقیق مناط کی ہے۔

جہاں تک تخریج مناط کی اصطلاح ہے تو اس کا مطلب ہے کہ علت کے طریقوں میں سے کسی طریقہ کی پیروی کرتے ہوئے اس علت یعنی حکم کی علت کو حل کرنا جس پر نہ نص نے دلالت کی اور نہ ہی اجماع نے کی ہے علت کے مسالک میں سے کسی مسلک کی اتباع میں، جیسے مثال کے طور پر سبر و تقسیم کا طریقہ ہے، تو تب یہ اس حکم کی علت کو کہ جسے نہ نص لے کر آئی ہو اور نہ اس پر اجماع منعقد ہوا ہو، ان طریقوں کے ساتھ حل (یعنی استنباط) کرنا ہو جن کے ذریعہ سے اس علت کی پہچان تک رسائی حاصل ہوتی ہے جس علت کو صاف الفاظ میں بیان نہیں کیا گیا (یعنی علت غیر منصوصہ ہے) یا جس علت پر اجماع نہیں ہے، مثال کے طور پر اس بات تک رسائی کا حاصل ہونا کہ شراب کو حرام کرنے کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے اور شادی کرنے کی سرپرستی میں علت کم عمری ہے اور قتل عمد (جان بوجھ کر) میں قصاص کے واجب قرار دینے کی علت ایسے آلہ سے قتل کرنا ہے کہ معمول کے طور پر جس کی نوعیت ایسی ہے کہ وہ قتل کر دیتا ہے لہٰذا قصاص کا حکم ہر ایسے قتل میں ثابت ہوگا جس قتل کی تکمیل ایسے آلہ کے ساتھ ہو جس کی نوعیت انسانی روح کو ہلاک کرنا ہے، خواہ وہ آلہ دور قدیم سے معلوم شدہ ہو جیسے تلوار یا دور جدید کا ایجاد شدہ ہو جس کی مثال بندوق ہے۔

جہاں تک تحقیق مناط کی بات ہے تو اس سے مراد نص وارد ہونے والے واقعہ کے علاوہ کے واقعہ میں اس علت کے (جو کہ نص یا اجماع یا استنباط سے ثابت شدہ ہے) ثابت ہونے کے بارے میں غور و فکر اور تلاش کرنا ہے اس کی مثال، عورتوں سے حیض کی حالت میں کنارہ کشی اختیار کرنے کی علت گندگی کا ہونا، اس علت کے نفاس (ولادت کے خون) میں ثابت ہونے کے بارے میں مجتہد غور کرتا ہے اور جب وہ اسے اس میں موجود پاتا ہے تو قیاس جاری کر دیتا ہے اور حکم یعنی اصل کے حکم کو فرع کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور وہ حکم ہے نفاس کی حالت میں عورتوں سے علیحدگی اختیار کرنے کا واجب ہونا۔

اس کی ایک اور مثال شراب کے حرام قرار دینے کی علت نشہ آور ہونے کی ہے، تو دیگر کسی نبیذ میں اس علت کے ثابت ہونے میں مجتہد غور وفکر اور بحث وتمحیص کرتا ہے، جب وہ اسے اس میں ثابت شدہ پاتا ہے تو اصل کا حکم اس نبیذ پر لگا دیتا ہے اور وہ اس کے پینے کا حرام ہونا ہے۔

تو خلاصہ کلام یہ ہوا کہ تنقیح مناط یہ ہے کہ علت کو ان لپٹے ہوئے اختلاطوں سے پاک اور صاف کرنا جن کا علیت میں کوئی کردار نہیں ہے۔

اور تخریج مناط: یہ ہے کہ صاف الفاظ میں بیان نہ کی جانے والی علت کو یا جس علت پر اجماع نہیں ہے اس کو علت کی پہچان کے طریقوں میں سے کسی طریقہ کے ذریعہ سے حل (استنباط) کرنا۔

تحقیق مناط یہ ہے کہ اصل کی علت اس کی پہچان اور ثبوت کے بعد کے فرع میں موجود ہونے کے متعلق غور وفکر اور بحث وتمحیص کرنا۔

۲۰۱۔ اقسام قیاس:

قیاس کی بنیاد جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، فرع کا اصل کے ساتھ علت میں مشترک ہونا ہے، مگر کبھی کبھی فرع میں علت کی موجودگی اصل میں موجودگی سے زیادہ قوی ہوتی ہے، تو اسی کو قیاس اولیٰ (زیادہ قریب) کہتے ہیں اور کبھی کبھی فرع میں اس کی موجودگی اصل میں موجودگی کے مساوی ہوتی ہے، تو اسے قیاس مساوی کہتے ہیں اور کبھی کبھی فرع میں اس کی موجودگی اصل میں اس کی موجودگی سے زیادہ کمزور ہوتی ہے اسے قیاس ادنیٰ (کم درجہ والا) کہتے ہیں۔

پہلا: قیاس اولیٰ: یہ وہ ہے کہ جس میں فرع کے اندر علت کی موجودگی اصل میں موجودگی سے زیادہ قوی ہوتی ہے، تو اصل کا حکم فرع کے لیے اس کے اصل کے لیے ثابت ہونے سے بطریق اولیٰ ثابت ہوگا جیسے والدین کے متعلق وصیت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ﴾ (الاسراء: ۲۳) ''تو ان کے آگے اف تک نہ کہنا۔'' اس کی مثال ہے، تو نص نے والدین کے آگے اُف کہنے کو حرام قرار دیا اس لفظ میں موجود ایذا رسانی اس حکم کی علت ہے اور یہ علت والدین کو مارنے کی صورت میں اس سے کہیں زیادہ قوی اور شدید شکل میں موجود ہے، اصل کے اندر اپنی موجودگی کی نسبت سے، لہٰذا نص کے محل پر قیاس

کی بنا پر والدین کو مارنا بطریقہ قیاس اولیٰ حرام قرار پائے گا۔ ❶

دوسرا قیاس مساوی: یہ وہ ہے کہ جس علت پر اصل میں حکم کی بنیاد قائم کی گئی ہے وہ علت فرع کے اندر اتنی مقدار میں موجود ہو جتنی کہ وہ اصل میں ثابت شدہ ہے جیسے کہ یتیموں کے مال کو ظلم سے کھانے کا حرام ہونا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہے:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (النسآء: ۱۰)

”جو لوگ ناحق ظلم سے یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ ہی بھر رہے ہیں اور عنقریب وہ دوزخ میں جائیں گے۔“

اس حکم کی علت یتیم کے مال پر جارحیت کرنا اور نقصان پہنچانا ہے اور ظلم سے یتیم کے مال کو جلانا نص میں بیان کردہ واقع کا علت میں برابر ہے، اس لیے اس کا حکم وہی ہے جو ظلم سے اس کے کھانے کا حکم ہے، یعنی وہ بھی حرام ہے۔

تیسرا قیاس ادنیٰ: یہ وہ ہے کہ جس میں فرع کے اندر علت کا ثابت شدہ ہونا وضاحت کے اعتبار سے اس سے کم اور کمزور ہو جتنی کہ وہ اصل میں ہے اگرچہ دونوں اس اصل معنی کے ثابت شدہ ہونے میں باہم برابر ہیں جس معنی کی وجہ سے وصف علت بنا ہے جیسے نشہ آور ہونا شراب کے حرام قرار دینے کی علت ہے لیکن کبھی یہ کسی اور نبیذ (مشروب جیسے کھجوریں یا منقی وغیرہ ڈال کر میٹھا بنایا جائے) معمولی درجہ کی ہو سکتی ہے اگرچہ نشہ آور ہونے کی صفت دونوں میں موجود ہے۔

۲۰۲۔ حجیت قیاس:

ہم کہہ چکے ہیں کہ جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق قیاس کو شرعی حجت اور احکام کی دلیلوں

---

❶ بعض اہل اصول نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ والدین کو مارنے کا حرام ہونا نص سے ثابت ہے نہ کہ قیاس سے، کیونکہ اف کہنے کو حرام قرار دینے والی نص کی علت ایذا رسانی ہے اور وہ ایک واضح مفہوم والا معنی ہے جو کہ استنباط کا محتاج نہیں ہے جسے بھی عربی زبان کی واقفیت ہوگی وہ اسے جانتا ہے اور مار وغیرہ کی مانند جیسے شکل میں یہ معنی واضح ترین ہے بغیر کسی کوشش اور استنباط کے معلوم ہو جاتا ہے لہٰذا اف کہنے کا حرام ہونا عبارت نص سے ہے اور مار وغیرہ کا حرام ہونا دلالت نص سے ہے۔

میں سے ایک دلیل تسلیم کیا جاتا ہے، اس بارے میں ظاہریہ بعض معتزلہ اور جعفریہ نے اختلاف کیا ہے۔ [1] ہم قیاس کی حقیقت، اس کے ارکان، اس کی شرائط، اور اس کے ضوابط بیان کر چکے ہیں تو اب قیاس کو ثابت کرنے والوں اور اس کی نفی کرنے والوں نے جو دلائل پیش کیے ہیں ان کو بیان کرتے ہیں۔

۲۰۳۔ قیاس کے قائلین کے دلائل:

قیاس کے قائلین نے کتاب وسنت، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل اور عقلیات میں سے بہت سارے دلائل جواز میں پیش کیے ہیں ہم ان دلائل میں سے اہم ترین کا اختصار کر کے صرف ان کا خلاصہ ذکر کریں گے۔

پہلی دلیل: قرآن کریم میں آیا ہے کہ: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يٰۤاُولِي الْاَبْصَارِ۝﴾ (سوائے عقل والو عبرت پکڑو) (الحشر: ۲) اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر اس عبرت ناک سزا کے بیان کے بعد کیا جو دنیا کے اندر ہی بنی نضیر کو ان کے کفر کی وجہ سے اور رسول اللہ ﷺ اور مومنوں کے خلاف ان کی خفیہ چالبازیوں کی وجہ سے دی گئی، اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اے عقل سلیم رکھنے والو! غور کرو اور تمہیں ڈرنا چاہیے کہ اگر تمہارا سلوک وہی ہوا جو ان کا تھا تو جو ان کو لاحق ہوا وہ کہیں تمہیں لاحق نہ ہو جائے، اللہ تعالیٰ کا قانون قدرت یقیناً ایک ہے اور تمام پر وہی جاری ہوتا ہے، ایک چیز پر جو جاری ہوگا وہ یقیناً اس کی نظیر پر بھی جاری ہوگا۔ اور قیاس کا اس کے علاوہ کوئی اور مطلب نہیں ہے۔

اس کی وضاحت اس بات سے ہوتی ہے کہ لفظ اعتبار کا مطلب ہے چیز سے اس کے غیر کی طرف منتقل ہونا اس لیے کہ اعتبار عبور سے نکلا ہے، جب آدمی نہر کے ایک کنارے کو چھوڑ

---

[1] مگر جعفری علماء منصوص علت لیتے ہیں اور اسے حجت تسلیم کرتے ہیں اور اس صورت میں فرع کے لیے حکم کے ثبوت کو نص سے ٹھہراتے ہیں، قیاس سے نہیں۔ اسی طرح وہ قیاس اولیٰ کو لیتے ہیں اور اس کا نام قیاس نہیں رکھتے ان میں سے بعض اس کو منصوص علت کی قسم سے شمار کرتے ہیں جیسے والدین کو مارنے کی حرمت جو کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ﴾ (الاسراء: ۲۳) (تو ان کے آگے اف تک نہ کہنا) سے ماخوذ ہے، اس کے علاوہ جو کچھ بھی قیاس کی قسم سے ہے اسے جعفری علماء نے نہیں لیا۔ ابن الجنید کے علاوہ باقی تمام سے یہی بات منقول ہے۔ دیکھیے اصول الاستنباط: علی تقی حیدری: صفحہ ۲۰۹۔

کر دوسرے کنارے کی طرف پار کر جائے تو تب کہا جاتا ہے عَبَرْتُ النَّهرَ ''میں نے نہر کو عبور کرلیا۔'' اور قیاس سوائے مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) کے حکم کو مقیس (جس کو قیاس کیا جائے) کی طرف منتقل کرنے کے اور کچھ نہیں ہے اور جب اعتبار (ایک چیز سے اس کے غیر کی طرف منتقل ہونا) کا اس آیت کی نص (صاف الفاظ) سے پابند ٹھہرایا گیا ہے اور قیاس اعتبار کے افراد میں سے ایک فرد ہے، لہٰذا اس کا بھی پابند ٹھہرایا گیا ہے اور جس کا پابند کیا جائے وہ واجب ہوتا ہے اور واجب شریعت ہے، ممنوع نہیں ہے۔ لہٰذا قیاس شرعی حجت اور ایسی معتبر دلیل ہے کہ جس کے تقاضا کے مطابق عمل کرنا لازم ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس دلیل کا پیش کیا جانا نہ قابل تسلیم ہے اور نہ قابل قبول ہے اس لیے کہ اعتبار کا معنی اتعاظ (نصیحت پکڑنا) ہے، یہ بات نہیں کہنی چاہیے، وہ اس لیے کہ اعتبار کے معنی کو اتعاظ پر محمول کرنا آیت سے دلیل پیش کرنے کی نفی نہیں کرتا، کیونکہ جب تک نظیر (ہم مثل) اپنی نظیر کا حکم نہ لے گی اتعاظ (نصیحت پکڑنا) ممکن ہی نہیں ہے، جس طرح کہ اگر کہا جائے کہ فلاں شخص خیانت کی وجہ سے اپنی ملازمت سے ہٹا دیا گیا ہے، لہٰذا اے ملازمت والو! تم نصیحت پکڑو، یا فلاں طالب علم اپنی سستی کی وجہ سے فیل ہو گیا ہے لہٰذا اے طلباء تم نصیحت پکڑو، تو اس کلام کا کوئی معنیٰ نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ جب اس کو اس بات پر محمول کر لیا جائے کہ جو ملازم بھی ہٹائے جانے والے ملازم جیسا کام کرے گا تو اسے بھی ہٹا دیا جائے گا اور جو طالب علم بھی فیل ہو جانے والے طالب علم جیسا طرزِ عمل اختیار کرے گا تو وہ بھی فیل ہو جائے گا۔

دوسری دلیل: سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث میں ہے کہ جب انہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجا اور ان سے سوال کیا کہ کس چیز کے ساتھ فیصلہ دو گے تو سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کتاب کے ساتھ، پھر سنت کے ساتھ، پھر اجتہا کے ساتھ، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس ترتیب پر برقرار رکھا، اور قیاس اجتہاد بالرائے کی اقسام میں سے ایک قسم ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

تیسری دلیل: سنت میں ایسے آثار (منقولات) بکثرت موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیاس پر آگاہ فرمایا اور احکام کے استنباط کے لیے اس کے صحیح ہونے پر دلالت کی۔

سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ آج میں نے بڑا خطرناک کام کر ڈالا، میں نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی کو بوسہ دے دیا، تو ان سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: بتاؤ اگر تم پانی سے کلی کرلو؟ فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے۔ فرمایا: کیا ہے؟ [1] یعنی تجھ پر کچھ نہیں ہے، یعنی تجھے یہی کافی ہے۔

سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ خثعم قبیلے کی ایک عورت نبی کریم ﷺ کے پاس فتویٰ پوچھنے کے لیے آئی تو اس نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! حج میں بندوں پر اللہ تعالیٰ کے فریضے نے میرے والد کو اتنے بڑھاپے میں پایا ہے کہ وہ اتنی طاقت بھی نہیں رکھتا کہ سواری پر قائم رہ سکے، تو کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔

ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ میری ماں نے حج کرنے کی نذر مانی تھی اور وہ مرگئی، تو کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتا ہوں: آپ ﷺ نے فرمایا: اگر اس پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے اس کی طرف سے ادا کرنے والا نہ ہوتا؟ اس نے کہا: ہاں۔ فرمایا: تو پھر اللہ تعالیٰ کو ادائیگی کروہ ادائیگی کا حق سب سے زیادہ رکھتا ہے۔ [2]

اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک دیہاتی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور اس نے کہا: میری بیوی نے سیاہ رنگ والے بچے کو جنم دیا ہے اور میں نے اس کا انکار کر دیا ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تیرے پاس اونٹ ہیں، اس نے کہا: ہاں۔ فرمایا: تو ان کے رنگ کیسے ہیں؟ اس نے کہا: سرخ۔ فرمایا: کیا ان میں خاکستری (سفید سیاہی مائل) رنگ والا بھی ہے؟ اس نے کہا: ان میں خاکستری بھی ہے۔ فرمایا: تو تم کہاں سے اس کے آنے کو دیکھتے ہو؟ اس نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ شاید کوئی رگ ہو جسے اس نے کھینچا ہو، فرمایا: شاید کہ یہ بھی کوئی رگ ہو جسے اس نے کھینچا ہو۔ [3]

چوتھی دلیل: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پیش آمدہ حادثات اور واقعات میں اجتہاد کیا کرتے اور بعض احکام کو بعض پر قیاس کیا کرتے اور مثل کا اس کی ہم مثل سے اعتبار کیا کرتے تھے۔ اس

---

[1] تیسیر الوصول: ۲/ ۳۲۷.

[2] المرجع السابق: ۱/ ۳۳.

[3] اعلام الموقعین: ۱/ ۱۳۷.

سلسلہ میں سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما کا جب انہوں نے قبضہ سے قبل کھانے کی اشیاء کو بیچنے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کا سنا کہنا ہے کہ میرے خیال میں تمام اشیاء بمنزلہ کھانے کے ہیں۔

اور انہوں نے وراثتی مسئلہ کے تقسیمی حصوں سے زائد ہو جانے والے وارثوں کے حصوں کی زیادتی کو قرضداروں کے قرضوں کے مقروض کے مال سے زائد ہونے کی صورت میں کمی کو قرضداروں پہ داخل کر دینے پر قیاس کرتے ہوئے وارثوں کے ہی حصوں پر داخل کر دیا ہے اور سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما نے دادا کے بھائیوں کے لیے رکاوٹ ہونے کو بیٹے کے بیٹے پر قیاس کیا اور کہا کہ کیا سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتے، بیٹے کے بیٹے کو وہ بیٹا بناتے ہیں اور باپ کے باپ (یعنی دادا) کو باپ نہیں بناتے۔ ❶

سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے سیدنا ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو لکھے ہوئے خط میں ہے: (اچھی طرح سے اس کو سمجھو جو فیصلہ کے لیے تمہارے پاس ایسا جھگڑا لایا جائے جو نہ قرآن میں ہو اور نہ سنت میں ہو، پھر معاملات کو قیاس کر اور امثال کی پہچان کر، پھر اس میں جو تجھے اللہ تعالیٰ کی طرف زیادہ محبوب دکھائی دے اور حق کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہو اس پر اعتماد کر)۔ ❷

تو اس طرح کی تمام باتیں قیاس کے لینے پر دلالت کرتی ہیں کسی ایک کا اس پر انکار نہیں ہے، اس لیے وہ قیاس کیلئے ان کی صحت و درستگی پر معنوی تواتر کا فائدہ دے رہی ہیں۔

پانچویں دلیل: احکام کی شریعت سازی کا مقصد بندوں کے مصالح کو عملی جامہ دینا ہے، شریعت سازی سے یہی حکمت مقصود ہے اور قیاس کو لینا اس مقصد سے متفق ہے، اس لیے کہ قیاس سوائے معین واقعہ میں آنے والے حکم کو علت میں مماثلت اور اشتراک رکھنے والے واقعات کی طرف منتقل کرنے کے اور کچھ نہیں ہے رب تعالیٰ کا عدل وانصاف اور اس کی حکمت اسی بات کا تقاضا کرتی ہے اور احکام کی شریعت سازی میں شریعت کے طریقہ کار سے یہی متفق ہے، اس لیے ایک چیز کا حرام کرنا اور اس کی نظیر کو جائز قرار دینا، یا ایک چیز کو جائز ٹھہرانا اور اس کی مثل کو حرام قرار دینا یہ شریعت کا انداز نہیں ہے۔

چھٹی دلیل: یہ بات قطعی ہے کہ کتاب یا سنت کی نصوص محدود ہیں اور لوگوں کے

---

❶ اعلام الموقعین: ۱/ ۱۸۲ ومابعدھا.

❷ یہ پورا خط دیکھئے: اعلام الموقعین: ۱/ ۷۷ ومابعدھا.

واقعات لامحدود ہیں، تو اب محدود کا لامحدود کو احاطہ میں لینا ممکن نہیں ہوسکتا، لہٰذا ان علتوں اور معانی ومطالب کا نوٹ کیا جانا نہایت ضروری ہے جن پر نصوص (فرامین) مشتمل ہیں، یا جن کی طرف انہوں نے اشارہ کردیا ہے یا ان سے ان کا استنباط و استخراج کرنا ممکن ہے اور منصوص علیہ (جو صاف الفاظ میں بیان ہو) کے حکم کا ہر اس واقعہ پر اطلاق کرنا جس واقعہ میں اس حکم کی علت ثابت ہوتی ہو، نہایت ضروری ہے اور اس طریقہ کار کی بدولت شریعت کسی بھی ایسے جدید واقعہ یا حادثہ کے لیے تنگ نہ ہوگی جو کہ نہ تو اس سے پہلے پیش آیا ہو اور نہ اس کے حکم کو نص لے کر آئی ہو۔

۲۰۴۔ قیاس کا انکار کرنے والوں کے دلائل:

قیاس کا انکار کرنے والوں نے بہت سارے دلائل سے انکار کا جواز پیش کیا ہے، جن میں سے اہم ترین کا خلاصہ ہم ذکر کریں گے۔

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ﴾ (الحجرات: ۱)

''اے ایمان والےلوگو! اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (ﷺ) سے آگے نہ بڑھو۔''

قیاس کا قائل اس آیت کے مدلول (بتائی گئی بات) کی مخالفت کرتا ہے کیونکہ قیاس ایسے حکم کی بدولت اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ سے آگے بڑھنا ہے جس حکم کو وہ اس واقعہ میں بتلا رہا ہے، جس کے بارے میں کتاب یا سنت کی نص نہیں آئی۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ﴾ (بنی اسرائیل: ۳۶)

''اور جس بات کی تجھے خبر ہی نہ ہو اس کے پیچھے مت پڑ۔''

یعنی اس کا پیچھا نہ کر جس کا تجھے علم نہیں اور قیاس ایک ظنی اور شک شبہ والی چیز ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا علم کے بغیر ہوگا اور اس گمان سے ہوگا جو حق کے مقابلے میں کچھ فائدہ نہیں دیتا، جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ۸۹)

"اور ہم نے تجھ پر یہ کتاب نازل فرمائی جس میں ہر چیز کا شافی بیان ہے۔"

تو قرآن میں ہر حکم کا بیان ہے لہٰذا اس کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اگر قیاس ایسا حکم لاتا ہے جو قرآن میں ہے تو قرآن ہی کافی ہے اور اگر وہ ایسا حکم لایا ہو جو اس کے مخالف ہو تو وہ ٹھکرا دیا جائے گا اور نا منظور ہو گا۔

دوسری دلیل: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے رائے کی مذمت میں اور اس پر عمل کی مذمت میں بہت سارے آثار (منقولات) آئے ہیں، ان میں سے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے: "رائے والوں سے بچو، وہ سنتوں کے دشمن ہیں، احادیث نے ان کو اپنے حفظ کرنے سے عاجز کر دیا تو انہوں نے رائے سے کہنا شروع کر دیا، تو وہ گمراہ ہو گئے اور گمراہ کرنے لگے۔" یہ بھی ان کا کہنا ہے کہ برابر کرنے سے بچو، پوچھا گیا کہ وہ کیا ہے؟ کہا: قیاس کرنا۔ سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے کہا: "اگر دین رائے سے لیا جاتا تو موزے کے نیچے کا حصہ اوپر کے مسح کا زیادہ حق دار ہوتا۔ یہ قیاس کی مذمت اور اس کے حجت نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے لہٰذا اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

تیسری دلیل: قیاس امت کے اندر جھگڑے اور اختلاف کا باعث بنا ہے کیونکہ اس کی بنیاد اصل سے علت کے استنباط کرنے اور پھر اس علت کے فرع میں ثابت ہونے کے ظنی امور پر ہے ان امور کے بارے میں افکار ونظریات مختلف ہو جاتے ہیں، تو احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں اور ایک واقعہ کے مختلف حکم وجود میں آ جاتے ہیں، تو امت فرقوں میں بٹ جاتی ہے، فرقہ بازی مذموم ہے، قابل تعریف نہیں ہے اور جو اس تک لے جانے کا باعث ہو وہ بھی مذموم ہے اور وہ ہے قیاس۔

چوتھی دلیل: شریعت کے احکام کی بنیاد دو ہم مثلوں کو برابر قرار دینے اور دو باہم مختلف کے درمیان فرق ڈالنے پر قائم نہیں کی گئی، یہی وجہ ہے کہ ہم شریعت میں مماثلت رکھنے والے امور کے احکام کو مختلف اور اختلاف رکھنے والے امور کے احکام کو مماثلت رکھنے والے پاتے ہیں۔

پہلی بات کے حوالے سے یہ ہے کہ روزہ اور نماز دونوں کو حیض والی عورت سے حیض کی مدت میں ختم کر دیا گیا ہے اور اس کے پاک ہو جانے کے بعد اسے روزہ کی قضاء دینے کا پابند

کیا گیا ہے نماز کا نہیں۔ اور چور کا ہاتھ کاٹ ڈالنا واجب کیا گیا ہے، مگر ڈاکو کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا حالانکہ دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، زنا کی تہمت لگانے والے پر حد قائم ہوگی مگر کفر کی تہمت لگانے والے پر نہیں باوجود اس کے کہ کفر زنا سے زیادہ برا ہے۔

دوسری بات کے حوالہ سے یہ ہے کہ مٹی کو پانی کی مانند پاک کرنے والی ٹھہرانا، حالانکہ دونوں مختلف چیزیں ہیں۔

سو جب ثابت ہوا کہ شریعت اپنے احکام کی تقرری میں اشیاء کے درمیان مماثلت کی رعایت نہیں رکھتی تو قیاس میں حجت ہی نہ رہی، کیونکہ اس کا اعتماد برابری ہونے اور مماثلت رکھنے پر ہے اور شریعت ان دونوں کا اعتبار نہیں کرتی جیسا کہ ہم نے کہا ہے۔

۲۰۵۔ راجح قول:

واقعاتی حقیقت یہ ہے کہ قیاس کی نفی کرنے والوں نے اپنی بات سے اور کچھ ارادہ نہیں رکھا سوائے اس کے کہ نصوص (فرامین) کو لیا جائے اور شریعت کو گڑ بڑ اور خواہشات سے بچایا جائے انہوں نے یقیناً دلائل میں سے ایسی چیز پائی ہے جس کو انہوں نے اپنی اختیار کردہ بات کے لیے حجت جانا اور یہی حال قیاس کے قائلین کا ہے، اپنی بات سے ان کا ارادہ نصوص کی مقابلہ بازی، ان پر افتراء گھڑنا اور ان سے دوری اختیار کرنے کا نہیں ہے اور نہ شریعت کے احکام سے کھیل کود اور ان پر خواہش کو مسلط کرنے کا ہے ہم وہ سب کچھ دیکھ چکے ہیں جو انہوں نے قیاس کی صحت و درستگی کے لیے شرائط لگائیں ہیں تاکہ جو بات جائز نہیں وہ اس میں واقع نہ ہوں، تو ہر فریق اپنی جدوجہد اور حسن نیت پر ثواب کا حقدار ہے، اس کے باوجود ضروری ہے کہ دونوں فریقوں کے قول میں سے جس کو ہم قابل عمل (راجح) دیکھتے ہیں اسے بیان کیا جائے۔

دونوں فریقوں کی دلیلوں پر، شرعی احکام کی بنیادوں پر اور شریعت سازی کے مقصد پر غور وفکر کے وقت ان تمام سے ہم ثبوت قیاس کے قائلین کے قول کی ترجیح کو اخذ کرتے ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شرعی احکام علتوں کے حامل ہیں، یعنی ان کی بنیاد ایسی علتوں اور اوصاف پر قائم کی گئی ہے جن علتوں اور اوصاف نے ان کا تقاضا کیا ہے، خواہ وہ احکام عبادات کے ہوں یا معاملات کے لیکن عبادات کی علتیں ہم سے مستور ہیں، تفصیلی طور پر ان کے جاننے کی کوئی راہ نہیں ہے، اگرچہ ہم ان علتوں کے وجود کا پختہ یقین رکھتے ہیں جنہوں

نے عبادات میں ان معین احکام کا تقاضا کیا ہے۔

جہاں تک معاملات کی بات ہے تو ان کی علتوں کی سمجھ پا لینا ممکن ہے جہاں جائز اور مقبول طریقہ سے ان کی سمجھ کو پا لینا ممکن ہے تو تمام وہ واقعات جو ان علتوں پر مشتمل ہوں ان کے اندر ان علتوں کے احکام عام جاری کر دینا بھی ممکن ہے، اس سے شریعت سازی میں شریعت کے طریقہ کی پیروی ہوگی اور قرآن نے اپنی بکثرت نصوص میں جس قانون تماثل (باہم ایک دوسرے کی مثل ومشابہ ہونا) پر دلالت کی ہے اسے لے لینا ہوگا۔

دراصل بات یہ ہے کہ قیاس اس بنیاد پر قائم ہے کہ شرعی احکام علتوں کے حامل ہیں اور دو باہم مثلوں کے درمیان برابر قرار دینا اور دو مختلف چیزوں کے درمیان تفریق ایسی چیز ہے جس کا صحیح اور معتبر ہونا تصدیق شدہ ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو یقیناً اسی پر پیدا کیا ہے اور اس بارے قرآن کریم کی بکثرت نصوص لبالب بھری ہوئی ہیں، اسی میں سے وہ بھی ہے جس سے قیاس ثابت کرنے والوں نے دلیل پیش کی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَاعْتَبِرُوْا يَآاُولِي الْاَبْصَارِ۝﴾ (الحشر: ۲)

''سوائے عقل والو عبرت پکڑو۔''

اور اس کی مانند بکثرت ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ اُولٰٓئِكُمْ اَمْ لَكُمْ بَرَآئَةٌ فِي الزُّبُرِ۝﴾ (القمر: ٤٣)

''اے قریشیو! کیا تمہارے کافر ان کافروں سے بہتر ہیں یا تمہارے لیے اگلی کتابوں میں چھٹکارا لکھا ہوا ہے۔''

اور اس کا فرمان:

﴿اَفَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَيَنْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكٰفِرِيْنَ اَمْثَالُهَا۝﴾ (محمد: ۱۰)

''کیا ان لوگوں نے زمین میں چل پھر کر اس کا معائنہ نہیں کیا کہ ان سے پہلے کے لوگوں کا نتیجہ کیا ہوا، اللہ تعالیٰ نے انہیں ہلاک کر دیا اور کافروں کے لیے اس طرح کی سزائیں ہیں۔''

اور اس کا فرمان ہے:

﴿وَ كَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِيْنَ﴾ (الاعراف: ٤٠)

"اور ہم مجرم لوگوں کو ایسی ہی سزا دیتے ہیں۔"

اس کے بعد آگے چل کر اللہ تعالیٰ نے قوم عاد پر آنے والے عذاب کو ہمارے لیے بیان کیا ہے، تو یہ اور ان کی مانند کی آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ چیز کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس کی نظیر (ہم مثل) کا ہوتا ہے، کائنات میں اللہ تعالیٰ کی یہی سنت (قانون قدرت) ہے۔ اگر بات اس طرح نہ ہوتی تو ان آیات کے لانے کا کوئی مقصد نہ ہوگا اور نہ ان میں راہنمائی ہوگی نہ عبرت ہوگی اور نہ ان سے حجت والزام قائم ہو سکے گا اسی طرح سے قرآنی نصوص نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ دو مختلف چیزوں کے درمیان اللہ تعالیٰ کا حکم عدم مساوات ہے اور یہ کہ جس کسی نے اللہ تعالیٰ کے ہاں ان دونوں کے حکم میں اس کے مساوات کرنے کو جائز کہا تو یقیناً اس نے اللہ تعالیٰ کی طرف وہ بات منسوب کی جو کہ اس کے شایان شان نہیں ہے خواہ اسے اس کا احساس ہو یا احساس نہ ہو، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِيْنَ كَالْمُجْرِمِيْنَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ﴾

(القلم: ٣٥۔ ٣٦)

"کیا ہم مسلمانوں کو مثل گنہگاروں کے کر دیں گے، تمہیں کیا ہو گیا، کیسے فیصلے کر رہے ہو۔"

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ اجْتَرَحُوا السَّيِّاٰتِ اَنْ نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ﴾

(الجاثية: ٢١)

"کیا ان لوگوں کا جو برے کام کرتے ہیں یہ گمان ہے کہ ہم انہیں ان لوگوں جیسا کر دیں گے جو ایمان لائے اور نیک کام کیے کہ ان کا مرنا جینا یکساں ہو جائے، برا حکم وہ کر رہے ہیں۔"

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿اَمْ نَجْعَلُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَالْمُفْسِدِيْنَ فِي الْاَرْضِ

اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِيْنَ كَالْفُجَّارِ﴾ (صٓ: ۲۸)

''کیا ہم ان لوگوں کو جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے ان کے برابر کر دیں گے جو ہمیشہ زمین میں فساد مچاتے رہے یا پرہیز گاروں کو بدکاروں جیسا کر دیں گے۔''

تو قرآن تب باہمی مماثلت رکھنے والوں کے درمیان مساوات اور باہمی اختلاف رکھنے والوں کے درمیان تفریق کے قانون کی صحت ودرستگی پر شاہد صادق ہے اور قیاس اس کے علاوہ کچھ اور نہیں کہ اس قانون کو لیا جائے اور ان واقعات پر اس کو نافذ کیا جائے جن کے حکم کی نص نہیں آئی، جس کے لیے ان کو اس واقعہ کے ساتھ ملحق کیا جائے جس کے حکم کی نص آئی ہو بشرطیکہ جب تک دونوں واقعات میں مماثلت ہو اور دونوں اس علت میں مساوی ہوں جو اس حکم کا تقاضا کرنے والی ہے۔

جہاں تک ان دلائل کی بات ہے جن سے قیاس کی نفی کرنے والوں نے دلیل پیش کی ہے تو نہ تو ان کے لیے اُن میں کوئی حجت و دلیل موجود ہے اور نہ ہی وہ ان کے دعویٰ پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ قیاس کو وہاں استعمال کیا جاتا ہے جہاں مسئلہ میں نص موجود نہ ہو، لہٰذا وہ آیت: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ﴾ (الحجرات: ۱) ''اللہ تعالیٰ اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (ﷺ) سے آگے نہ بڑھو۔'' کے مخالف نہیں ہے، اور اس لیے بھی مخالف نہیں کہ وہ ایسے واقعہ کے بارے میں جس کے حکم کی صریح نص نہیں آئی، اللہ تعالیٰ کے حکم کا انکشاف کرتا ہے۔ تو وہ ایک ثابت شدہ حکم کو ظاہر کرنے والا ہوا، نہ کہ غیر موجود حکم کو ثابت کرنے والا، اس لیے وہ اس آیت:

﴿وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ﴾ (المائدۃ: ۴۹) ''اور آپ ان کے معاملات میں اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ وحی کے مطابق ہی حکم کیا کیجئے۔'' کے بھی مخالف نہیں ہے قیاس حکم کی صحت میں یقینی طور پر ظن غالب کا فائدہ پہنچاتا ہے، اور عملی احکام ثابت کرنے کیلئے ظن غالب کافی ہوتا ہے لہٰذا وہ اس آیت: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ﴾ (الاسراء: ۳۶) ''اور جس بات کی تجھے خبر ہی نہ ہو اس کے پیچھے مت پڑ۔'' کے اور آیت: ﴿وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ (النجم: ۲۸) ''اور بیشک وہم وگمان حق

کے مقابلے میں کچھ کام نہیں دیتا۔" کے بھی مخالف نہیں ہے نیز قرآن کا ہر چیز کو شافی بیان کرنے والا ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ احکام کو لفظی طور پر یا معنوی طور پر بیان کرتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ہر حکم کو صریح نص (صاف الفاظ میں وضاحت کے ساتھ) کے ساتھ بیان کرتا ہے قیاس قرآن کی احکام پر معنوی طور سے دلالت کرنے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اس لیے قیاس سے چھٹکارا حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

جہاں تک رائے اور قیاس کی مذمت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے آنے والے آثار (منقولات) کی بات ہے تو انہیں غلط رائے اور غلط قیاس (کی مذمت) پر لیا جائے گا ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یقیناً قیاس میں وہ بھی ہے جو کہ غلط ہے، جس طرح یقیناً اس میں وہ ہے جو کہ صحیح ہے اور صحیح قیاس وہ ہے جس میں اس کے ارکان اور تمام شرائط موجود ہوں جو ہم نے بتا دی ہیں۔

وہ قیاس غلط ہے جو اس کے برخلاف ہو، جیسے کہ ان باطل پرستوں کا قیاس جو: ﴿قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا﴾ (البقرۃ: ۲۷۵) "یہ کہا کرتے تھے کہ تجارت بھی تو سود ہی کی طرح ہے۔" باوجود اس کے کہ تجارت کی حقیقت سود کی حقیقت کے مخالف ہے اور جیسے کہ یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی بات اللہ تعالیٰ نے ہمیں بتائی ہے:

﴿اِنْ یَّسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ﴾ (یوسف: ۷۷) "اگر اس نے چوری کی ہے تو اس کا بھائی بھی پہلے چوری کر چکا ہے۔" جیسے کہ ابلیس کا قیاس جس کی بنیاد اس بات پر تھی کہ آگ مٹی سے افضل ہے، اور اس بنا پر کہ وہ آگ سے پیدا شدہ ہے تو وہ۔ اپنے دعوے کے مطابق۔ آدم سے افضل ہے جو کہ مٹی سے پیدا شدہ ہے۔ لہٰذا سجدے کا مستحق وہ ہے نہ کہ آدم۔ تو یہ قیاس غلط ہے، یا یہ غلط قیاس سے دلیل پیش کرنا ہے۔ لیکن غلط قیاس کا وجود صحیح قیاس کی حجیت کو عیب ناک نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہم سنت کی جانب منسوب شدہ حصہ میں کچھ حصہ ایسا بھی پاتے ہیں جس کا باطل ہونا قطعی بات ہے، لیکن یہ سنت کی پیروی کے واجب ہونے اور اس کو شرعی دلیل تسلیم کرنے کو عیب ناک نہیں بناتا۔ تو یہی حال قیاس کا ہے، جب اس میں کچھ حصہ غلط پایا جائے جو غلط ہے وہ تمام کے تمام قیاس کے چھوڑ دینے اور اسے شرعی دلیل تسلیم نہ کرنے کا تقاضا نہیں کرتا۔

جہاں تک ان کا یہ کہنا ہے کہ قیاس اختلاف وانتشار کا باعث ہے، تو اختلاف تو سنت سے اور قرآن سے احکام کے استنباط واستخراج میں اور سنت کی صحت کی شرائط اور اس کے احکام پر دلالت کرنے میں بھی موجود ہے، پھر اسی طرح قرآن کی بعض نصوص کی سمجھ میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے، تو اختلاف کی روک تھام کے لیے کسی نے یہ نہیں کہا کہ سنت کو چھوڑ دیا جائے اور اس سے احکام کا استخراج نہ کیا جائے۔

دراصل مسئلہ یہ ہے کہ شرعی عملی احکام کے استخراج کرنے میں تب تک اختلاف کرنا جائز ہے جب تک وہ اجتہادی امور کے بارے غور وفکر کرنے کی جوانب واطراف میں ہو، چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور سے لے کر ہمارے آج کے دن تک فقہاء نے اختلاف کیا ہے، بلکہ قیاس کی نفی کرنے والے خود آپس میں بہت سارے احکام میں اختلاف کا شکار ہوئے، یہاں تک کہ وہ اگرچہ ایک ہی مذہب والے تھے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اختلاف ایک ایسی بدیہی چیز ہے جو ہر ایک اجتہادی مسئلہ میں جائز ہے اور قیاس کا لینا یا نہ لینا اس کا سبب نہیں ہے۔

آخر میں گزارش یہ ہے کہ مذموم اختلاف وہ ہے جو اعتقادی مسائل میں اور دین کی اصولیات میں ہو، نہ کہ اس کی فروعات میں ہو اور جو قطعی احکام یا اجماعی احکام میں ہو نہ کہ ظنی احکام میں۔

جہاں تک ان کے بعض کا یہ کہنا ہے کہ شریعت باہم مماثلت رکھنے والوں کے درمیان تفریق اور باہم اختلاف رکھنے والوں کے درمیان مساوات لے کر آئی ہے اور اس بات سے قیاس کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے اور اس سے حجت کا قیام ختم ہو جاتا ہے، تو یہ قول ہر اعتبار سے غلط ہے، اس کا صدور شریعت کے ذرائع اور اس کے سرچشموں پر شافی، اطلاع سے خالی ہے، جس لاجواب حکمتوں، بکثرت رازداریوں اور حقیقی مصلحتوں پر وہ لپٹی ہوئی ہے اور احکام کی بنیاد ایسے اوصاف اور علتوں پر قائم کرنا کہ جنہوں نے ان احکام کا تقاضا کیا، کی واقفیت سے خالی ہے اور شریعت کبھی بھی ایسی چیز لے کر نہیں آئی جو سلامتی کی حامل اصل خلقت (فطرت سلیمہ) میں راسخ شدہ بات کہ باہم اختلاف رکھنے والوں کے درمیان تفریق کرنے اور باہم مساوات رکھنے والوں کے درمیان برابری قرار دینے کے مخالف ہو۔

مگر جب شریعت بعض اقسام کے ایسے حکم کے ساتھ مختص ہو کر آئے کہ اس حکم کی وجہ سے

وہ قسم اپنی نظائر (کے حکم) سے الگ ہوتی ہو، تو اس قسم کا ایسے وصف میں منفرد ہونا ضروری ہوگا جو اس حکم میں اس کے منفرد ہونے کو واجب کرتا ہو اور غیر کے اس کے مساوی ہونے کو روکتا ہو یہ وصف کہ جس کے ساتھ وہ قسم منفرد ہے، اسے کبھی کچھ لوگ تو پہچان لیتے ہیں کبھی کچھ دیگر پہچان نہیں پاتے، صحیح قیاس کی شرطوں میں یہ نہیں ہے کہ ہر ایک اس کی صحت سے باعلم ہو، تو جس کسی نے شریعت میں ایسی چیز دیکھی کہ وہ اس صحیح قیاس کے مخالف ہے جو قیاس مماثلت رکھنے والی دو چیزوں کے درمیان برابری ٹھہرانے کا اور اختلاف رکھنے والی دو چیزوں کے درمیان تفریق کا تقاضا کرتا ہے، تو وہ چیز اس قیاس کے مخالف ہے جو قیاس اس کے دل و دماغ میں منعقد ہوا ہے، نہ کہ وہ چیز اس صحیح قیاس کے مخالف ہے جو قیاس حقیقت حال میں ثابت شدہ ہے۔ [1]

لہٰذا شریعت میں ایسے احکام موجود نہیں ہیں جو قانون تماثل (باہم ایک دوسرے کی مثل ومشابہ ہونا) کے مخالف ہوں، تو حائضہ عورت کا اپنی پاکی کے بعد روزے کی قضاء دینے کے حکم میں نماز کی قضاء نہ دینے میں جدا ہونا یہ اس معنی ومطلب پر مبنی ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ ہے کہ نماز کی قضاء میں تنگی پائی جاتی ہے، روزے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ نماز کے اوقات بکثرت ہیں اور تنگی کو شرعی طور پر ختم کر دیا گیا ہے۔

زنا کی تہمت لگانے والے پر حد کا واجب ہونا اور کفر پر نہ ہونا، اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا کی تہمت میں تہمت لگانے والے کے جھوٹ کو معلوم کر سکنے کی کوئی راہ لوگوں کے پاس نہیں ہے، تو اس پر حد اسے جھوٹا قرار دینے کے لیے اور تہمت زدہ کے دامن کو پاک قرار دینے کے لیے اور اس سے شرمندگی کو دور کرنے کے لیے ہے، بالخصوص اگر وہ عورت ہو جہاں تک بات ہے کفر کی تہمت کی تو (تہمت زدہ) مسلمان کے حال کا گواہ ہونا اور دیگر مسلمانوں کا اس پر مطلع ہونا تہمت لگانے والے کو جھوٹا قرار دینے کے لیے کافی ہے اور تہمت زدہ کی استطاعت میں ہے کہ وہ ایمان کا کلمہ کہہ دے تو اس سے بھی تہمت لگانے والے کا جھوٹ عیاں ہو جائے گا اور جہاں تک زنا کی تہمت ہے تو اس کے باندھنے والے کے جھوٹ کو آشکارا کرنے کے لیے

---

[1] امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے مجموعہ رسائل کبریٰ سے رسالۃ القیاس دیکھیے ص ۲۱۷۔۲۱۸.

بتائیے کہ تہمت زدہ کیا کر سکتا ہے؟ یہی حال چور کے ہاتھ کو کاٹنے کے واجب قرار دینے اور ڈاکو کے نہ قرار دینے کا ہے، اس لیے کہ پہلا شخص حفاظت گاہ کی پامالی کرتا ہے، تالہ توڑتا ہے اور گھروں میں نقب زنی کرتا ہے، اور سامان والے کے لیے اس سے مزید احتیاط ممکن نہیں ہے، لہٰذا نہایت ضروری ہے کہ لوگوں سے اس مصیبت کی جڑ کاٹنے کے لیے چور کا ہاتھ کاٹنے کو واجب قرار دیا جائے اور یہ ڈاکو کے برخلاف ہے، اس لیے کہ وہ لوگوں کے سامنے سرعام ڈاکہ ڈالتا ہے تو اس کا تعاقب کر کے اس سے مال واپس چھین لینا ممکن ہے، جس طرح کہ اس کے خلاف حاکم کے پاس گواہی دینا ممکن ہے تاکہ وہ اس سے حق واپس دلائے اور اس پر مزید یہ کہ ڈاکو کو تعزیری سزا دی جائے گی، لہٰذا چوری کی حقیقت ڈاکے کی حقیقت جیسے نہیں ہے، تو دونوں حکم میں الگ الگ ہوئے اور مٹی کا پانی نہ ملنے کے وقت پاک کرنے والی اور حدث (ناپاکی) کو ختم کرنے والی ہونا شارع کے حکم کی بدولت ہے، سو وہ تعبدی (عبادت گزاری) حکم ہے، اور تعبدی احکام کی علتوں کی تفاصیل معلوم نہیں کی جاسکتیں جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ صحیح قیاس احکام کی دلیلوں میں سے ایک دلیل اور شرعی حجت ہے، جیسا کہ جمہور کا یہی مذہب ہے اور دو قولوں میں راجح یہی ہے اور کتاب و سنت اور اجماع کے بعد اسی پر عمل ہوگا اور اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

پانچویں فصل

پانچویں دلیل استحسان

۲۰۶۔ استحسان کی تعریف:

لغوی طور پر چیز کے اچھا اعتبار کرنے کو استحسان کہتے ہیں اور اس کا استعمال اس چیز پر بھی کیا جاتا ہے انسان جس کی خواہش کرے اور اس کی طرف مائل ہو، اگر چہ غیر کے نزدیک وہ بُری قرار پائے۔

اصطلاح میں اس کی بہت ساری تعریفیں کی جاتی ہیں۔ [1] ان میں سے بزدوی کی تعریف یہ ہے کہ: استحسان: قیاس کے تقاضے سے زیادہ قوت والے قیاس کی طرف پھر جانا یا قیاس کو اس سے زیادہ قوی دلیل کی وجہ سے محدود کرنا۔

فقیہ حلوانی حنفی کہتے ہیں: استحسان قیاس کو اس سے زیادہ قوی دلیل، وہ کتاب سے ہو، یا سنت سے ہو، یا اجماع سے ہو کی وجہ سے چھوڑ دینا۔

امام کرخی حنفی نے ان الفاظ میں تعریف کی: استحسان: یہ ہے کہ انسان کا اِس کے خلاف ہو جانا کہ وہ مسئلہ میں وہی حکم لگائے جو حکم وہ اس مسئلہ کی نظیروں میں لگا چکا ہے، کسی ایسی وجہ کی بنا پر جو پہلے حکم سے پھر جانے کا تقاضا کرتی ہو۔

ابن العربی مالکی رحمہ اللہ نے یہ تعریف کی ہے کہ استحسان: دلیل کے تقاضے کے چھوڑنے کو علیحدہ کرنے یا رخصت دینے کے طریق سے ترجیح دینا کسی ایسی چیز کی وجہ سے جو دلیل کے بعض تقاضوں کی مخالفت کرتی ہو۔

اور بعض حنابلہ نے ان الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے استحسان: مسئلہ کی نظیروں کا حکم اس مسئلہ میں لگانے سے کسی خاص شرعی دلیل کی وجہ سے پھر جانا۔

---

[1] روضة الناظر وجنة المناظر: ١/ ٤٠٧ ومابعدها۔ الآمدی: ٤/ ٢٠٩ ومابعدها۔ کشف الاسرار: ٤/ ١١٣٢.

۲۰۷۔ ان تعریفوں کے مجموعہ سے حاصل شدہ مفید بات یہ ہے کہ استحسان سے مقصود یہ ہے کہ قیاس جلی (ظاہر) سے قیاس خفی (پوشیدہ) کا منتقل ہو جانا یا کلی اصل سے جزئی مسئلہ کو علیحدہ کر دینا کسی ایسی دلیل کی وجہ سے جس پر مجتہد کا دل مطمئن ہو اور وہ اس علیحدہ کرنے کا۔ یا اس منتقل ہونے کا تقاضا کرتی ہو۔

چنانچہ جب مجتہد پر ایسا مسئلہ پیش کیا جائے کہ جس میں دو قیاسوں کا تصادم ہو، پہلا قیاس واضح اور ظاہر ہو، ایک مخصوص حکم کا تقاضا کرتا ہو، اور دوسرا قیاس پوشیدہ ہو، وہ ایک اور حکم کا تقاضا کرتا ہے، اور مجتہد کے دل میں وہ دلیل موجود ہو جو دوسرے قیاس کو پہلے قیاس پر ترجیح کا تقاضا کرتی ہو، یا ظاہری قیاس کے تقاضے سے پوشیدہ قیاس کے تقاضے کی طرف منتقل ہونے کا تقاضا کرتی ہو، تو یہ انتقال یا وہ ترجیح استحسان کہلاتا ہے۔ [1]

جو دلیل اس انتقال کا تقاضا کرتی ہے، اس کا نام وجہ استحسان رکھا جاتا ہے، یعنی اس کی سند جواز اور استحسان سے ثابت ہونے والے حکم کو حکم مستحسن کہتے ہیں، یعنی قیاس جلی کے برخلاف ثابت ہونے والا۔

اسی طرح سے جب مجتہد پر ایسا مسئلہ پیش کیا جائے کہ وہ مسئلہ کسی عمومی قاعدے کے تحت درج ہوتا ہو، یا کوئی کلی قاعدہ اسے اپنے اندر لیے ہوئے ہو، اور مجتہد ایسی محدود دلیل پالے کہ وہ اس جزئی (یعنی مسئلہ) کو اس کلی قاعدے سے الگ کر دینے کا تقاضا کرے اور جو حکم اس کی نظیروں کے لیے ثابت شدہ ہے، اس حکم سے ایک اور حکم کی طرف منتقل ہونے کا تقاضا کرے اس کی وجہ وہ محدود دلیل ہو جو کہ مجتہد کے دل میں موجود ہے، تو یہ الگ کر دینے والا انتقال استحسان کہلاتا ہے، اور اس کا تقاضا کرنی والی دلیل وجہ استحسان یعنی استحسان کی سندِ جواز کہلاتی ہے، اور اس سے ثابت شدہ حکم حکم مستحسن (اچھا سمجھا گیا) کہلاتا ہے، یعنی قیاس کے برخلاف ثابت ہونے والا حکم اور اس موقع پر قیاس وہ ہے جو کہ کلی قاعدہ یا عمومی قاعدہ ہے۔

---

[1] حنفیہ بھی قیاس خفی کا جو قیاس جلی کے مقابل ہو نام استحسان رکھتے ہیں اور اس کی وجہ یہ قرار دیتے ہیں کہ وہ ظاہری قیاس سے زیادہ قوی ہے لہٰذا اس کا لینا استحسان ہوگا دیکھیے: التوضیح: ۲/ ۸۲ و کشف الاسرار: ٤/ ۱۱۲۳.

۲۰۸۔ مثالیں:

أ: فقہ حنفی میں مقرر شدہ ایک حکم یہ ہے کہ زرعی زمین کے لیے پانی پلانے، پانی کی گزرگاہ اور راستے جیسے فائدہ اٹھانے کی ضروریات کے حقوق خرید وفروخت کے عقد میں اگر ان پر نص (صاف الفاظ میں ذکر) نہ ہو تو یہ عقد میں داخل نہ ہوں گے، تو کیا یہ حکم بذات خود ہی زمین کے وقف کرنے کے وقت، عقد نامہ میں اس پر نص کے بغیر، ثابت ہوگا یا کہ نہیں؟ حنفیہ کہتے ہیں کہ قیاس یہ ہے کہ وہ داخل نہ ہوں اور استحسان یہ ہے کہ وہ داخل ہوں۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ زرعی زمین کا وقف دو قیاسوں کی طرف مائل کرتا ہے، ان میں پہلا یہ ہے کہ وقف کو تجارت پر قیاس کیا جائے دوسرا یہ ہے کہ اسے کرایہ داری پر قیاس کیا جائے اور پہلا قیاس زیادہ ظاہری ہے، وہ ذہن کی طرف سبقت کرنے والا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ چیز کو مالک کی ملکیت سے نکلوا دینا تجارت اور وقف دونوں کو جمع کرنے والا ہے، اس قیاس جلی کے تقاضے کے مطابق زمین کے وقف میں فائدہ اٹھانے کی ضروریات کے حقوق بغیر ان کے ذکر کے اور بغیر ان پر نص کے تجارت کے حکم کی اتباع میں وقف نامہ میں داخل نہ ہوں گے، جیسا کہ تجارت میں یہی حکم ہے اور دوسرا قیاس یعنی اسے کرایہ داری پر قیاس کرنا، تو اس قیاس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کرایہ پر دینا اور وقف دونوں عین چیز سے نفع اٹھانے کی ملکیت تو دیتے ہیں، مگر چیز کی کامل ملکیت نہیں دیتے اور یہ قیاس خفی (پوشیدہ) ہے ذہن کی طرف سبقت لے جانے والا نہیں ہے، بلکہ اس میں کچھ غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اس قیاس کے تقاضے کے مطابق زمین کے وقف میں فائدہ اٹھانے کی ضروریات کے حقوق بغیر نص کے بھی کرایہ داری کے حکم کی اتباع میں وقف نامہ میں داخل ہوں گے، جیسا کہ کرائے پر دینے میں یہی حکم ہے، تو مجتہد کا قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح (قابل عمل قرار) دینا استحسان ہے اور اس کی وجہ یعنی اس کی سند جواز: یہ ہے کہ قیاس خفی موثر ہونے کے اعتبار سے قیاس جلی سے زیادہ قوی ہے، اس لیے کہ وقف سے مقصود وقف شدہ چیز سے نفع اٹھانا ہے، نہ کہ اس چیز کا کامل مالک بنانا ہے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، اس بنا پر کہ جب فائدہ اٹھانے کی ضروریات کے حقوق کے بغیر نفع حاصل کرنا ممکن نہیں ہے تو اتباع کے طور پر ان حقوق کا وقف میں داخل

ہونا لازم ٹھہرا جیسا کہ یہی حکم کرائے پر دینے میں ہے۔

ب۔ اور کلی قاعدے سے جزئی مسئلہ کو الگ کر دینے کی مثال ہے، بیوقوفی (فضول خرچی) کی وجہ سے پابندی لگے ہونے کی رفاہی امور میں وصیت کا جائز ہونا، تو استحسان کے طور پر یہ وصیت جائز ہے اور قیاس کے اعتبار سے ناجائز ہے، اور اس کا اپنی ذات پر وقف کر لینا بھی اسی طرح استحسان کے اعتبار سے جائز ہے اور قیاس کے اعتبار سے جائز نہیں ہے۔

ان دونوں مسئلوں میں موجود استحسان کی وضاحت یہ ہے کہ عمومی قاعدہ بیوقوف کے مال کی حفاظت کی خاطر تقاضا کرتا ہے کہ اس کے دیئے ہوئے عطیات صحیح نہیں، لیکن اس عمومی قاعدے سے رفاہی امور میں عطیہ کی اس کی وصیت کو الگ کر دیا گیا، کیونکہ وصیت ملکیت کا فائدہ تب دیتی ہے جب وصیت کرنے والے کی وفات ہو جائے اور وقف وصیت کی طرح ہے، سفیہ (بیوقوف) پر مال محفوظ کیا جائے گا لہٰذا اس کا الگ کیا جانا عمومی قاعدے کے مقصد پر اثر انداز نہیں ہوتا۔

۲۰۹۔ استحسان کی اقسام:

استحسان: کبھی کلی قاعدے سے جزئی کا الگ کر دینا ہے، یا قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دینا ہے جیسا کہ ہم مثالیں دے چکے ہیں اور استحسان کی یہ تقسیم اور انواع کو اس نظر سے دیکھا جائے گا کہ جس کا انتقال کیا جائے اور جس کی طرف کیا جائے۔

اور کبھی استحسان کی طرف نظر اس کے سند، یعنی دلیل یا جسے فقہی کتب میں وجہ استحسان سے تعبیر کیا جاتا ہے کی جانب سے ڈالی جاتی ہے، تو وہ ذیل کی اقسام میں تقسیم ہوتا ہے:

۲۱۰۔ پہلی قسم نص کی بنا پر استحسان:

یعنی اس کی دلیل نص ہو، شارع کا کسی جزئی (یعنی مسئلہ) میں ایسی محدود نص لانا جو کہ اس جزئی کے لیے ایسے حکم کا تقاضا کرے جو اس حکم کے خلاف ہو جو جزئی کی نظیروں (ہم مثلوں) کے لیے عمومی قواعد کے تقاضے پر ثابت ہو، تو اس نص نے جزئی کو اس حکم سے الگ کر دینا جو حکم کلی قاعدے کے تقاضے کی بنا پر جزئی کی نظیروں کے لیے ثابت شدہ ہے، سو عمومی قاعدہ اور کلی قاعدہ دونوں غیر موجود چیز کی فروخت کے بیکار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں، لیکن

سلم (تجارت کی ایک قسم) کو اس سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسی چیز کا فروخت کرنا جو بوقت عقد (بات چیت) بیچنے والے کے پاس نہیں ہے، نبی کریم ﷺ سے مروی اس کی محدود نص یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے جس نے پیشگی قیمت دی تو وہ معلوم شدہ ناپ اور معلوم شدہ وزن میں اور معلوم شدہ مدت تک پیشگی قیمت دے۔" اس کی ایک اور مثال اختیار کی شرط لگا لینا ہے، اس لیے کہ تین دن تک اس کے جائز ہونے کی نص (فرمان) سنت میں موجود ہے، تو اختیار کی شرط کو اس کلی قاعدے سے الگ کر دیا گیا کہ طے پا جانے والے سودے لازمی قرار پائیں گے۔

۲۱۱۔ دوسری قسم اجماع کی بنا پر استحسان:

جیسے اشیاء تیار کروانے کا سودا یہ استحسان کی رو سے جائز ہے اور قیاس اسے ناجائز قرار دیتا ہے کیونکہ یہ غیر موجود چیز کا سودا ہے، اور یہ صرف عمومی قاعدے سے الگ کر دینے کے طور پہ جائز ہوا ہے اور استحسان کی وجہ اس پر بغیر کسی کے انکار کے لوگوں کا باہم لین دین جاری ہے تو اس پر اجماع ہو چکا ہے، اس کی ایک اور مثال معلوم اجرت پر حماموں میں غسل کے لیے داخل ہونا ہے، عمومی قاعدہ پانی کے استعمال کی وہ مقدار جسے داخل ہوا استعمال کرے گا کے مجہول ہونے اور اس کے حمام میں ٹھہرنے کی مدت کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس سودے کے فاسد ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لیکن استحسان کی بنا پر عمومی قاعدے سے اس کو الگ کر کے جائز قرار دیا کیونکہ لوگوں سے تنگی کو دور کرنے کی خاطر بغیر کسی کے انکار کے اس پر عرف جاری ہے، لہٰذا یہ اجماع ہے۔

۲۱۲ تیسری قسم عرف کی بنا پر استحسان:

جیسے اس منقول چیز کے وقف کا جائز ہونا جس کے وقف میں عرف جاری ہو، جیسے کتابیں، برتن اور ان جیسی منقولہ اشیاء، بعض فقہاء کی رائے پر، یہ وقف کے عمومی قاعدے سے الگ کی گئی ہیں، قاعدہ یہ ہے کہ وقف شدہ چیز دائمی ہو، لہٰذا یہ صرف زمین میں صحیح ہوگا، منقولہ چیز میں نہیں اور جن منقولہ اشیاء کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کا وقف صرف اس لیے جائز ہے کہ ان پر عرف جاری ہوا ہے۔

۲۱۳۔ چوتھی قسم ضرورت کی بنا پر استحسان:

اس کی مثال، پیشاب کی چھینٹوں سے اور معاملات میں معمولی سی دھوکہ دہی سے درگزر کرنا، اس لیے کہ اس سے بچ جانا ممکن نہیں ہے اور اسی سے یہ بھی ہے کہ ان کنوؤں کو ان سے پانی کی ایک معین مقدار نکال کر، پاک کرنا جن میں نجاست واقع ہو جائے، ان کا استحسان ہونا ضرورت اور لوگوں سے تنگی دور کرنے کے لیے ہے۔

۲۱۴۔ پانچویں قسم مصلحت کی بنا پر استحسان:

اس کی مثال، مشترکہ مزدور کے پاس لوگوں کا جو سامان ہلاک ہو جائے اسے ان کا جرمانہ ڈالا جائے گا، بجز اس کے جب ہلاکت ایسی زبردست قوت کے ساتھ ہو کہ جس سے دفاع یا بچاؤ ممکن نہ ہو، باوجود اس کے کہ عمومی قاعدہ کا تقاضا ہے کہ اسے خلاف ورزی کرنے یا کوتاہی کرنے کے علاوہ کسی اور صورت میں جرمانہ نہ ڈالا جائے کیونکہ وہ دیانت دار ہے چونکہ پاس داریاں خرابی کا شکار ہیں، خیانت عام ہے، دینداری بھی کمزور ہے تو لوگوں کے مالوں کی حفاظت کی مصلحت کے پیش نظر استحسان سے کام لے کر بہت سارے فقہاء نے اس پر تاوان کے واجب قرار دینے کا فتویٰ دیا ہے۔

۲۱۵۔ چھٹی قسم، قیاس خفی کی بنا پر استحسان:

اس کی مثال فائدہ اٹھانے کی ضروریات پر نص کیے بغیر زرعی زمین کے وقف کرنے کی صورت میں ہم بیان کر چکے ہیں، اس کی ایک اور مثال پرندوں کے درندوں کے جوٹھے کے پاک ہونے کا حکم ہے، تو قیاس جلی، اور وہ یہ ہے کہ اسے جانوروں کے درندوں کے جوٹھے پر قیاس کرنا اس کے ناپاک ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لیکن انہوں نے آدمی کے جوٹھے پر اس کے قیاس کو معتبر مانتے ہوئے اسے پاک قرار دیا ہے، کیونکہ وہ اپنی چونچوں سے پیتے ہیں اور وہ پاک ہڈیاں ہیں، یہ خفی قیاس ہے، تو اس کی بنا پر حکم استحسان ہوگا۔ [1]

---

[1] اور بعض نے اس کو ضرورت کی بنا پر استحسان کی مثالوں میں سے ٹھہرایا ہے اور اس کے پاس اس کا قوی سبب موجود ہے۔

۲۱۶۔ استحسان کی حجیت:

بہت سارے علماء نے استحسان کو لیا ہے اور اسے احکام کی دلیلوں میں سے ایک دلیل تسلیم کیا ہے جبکہ ان میں سے بعض نے اس کا انکار کیا ہے جیسا کہ شافعیہ ہیں حتیٰ کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا: استحسان لذت پرستی ہے اور خواہش کی بات ہے۔'' اور کہا: جس نے استحسان کیا اس نے یقیناً شریعت سازی کی۔'' ❶

ظاہر بات یہ ہے کہ بعض علماء کے ہاں لفظ استحسان کے استعمال سے خواہش پر مبنی شریعت کا مطلب ابھرتا ہے تو انہوں نے اس کا انکار کر دیا، اور انہوں نے اس کے قائلین کے ہاں کی اس کی حقیقت کا پتہ نہیں لگایا اور نہ وہ اس سے ان کی مراد کو جان سکے، تو انہوں نے اس کو بلا دلیل شریعت سازی گمان کر لیا اس پر بری طرح سے حملہ آور ہو گئے اور اس کے بارے میں جو کہنا تھا کہہ ڈالا، سو خواہش کی بنا پر اور بغیر دلیل کے استحسان علماء کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے دلیل نہیں ہے اور استحسان کی اسی قسم پر۔ بشرطیکہ اسے استحسان کے نام سے موسوم کرنا ممکن ہو۔ انکار کرنے والوں کے انکار کو لیا جائے گا، کیونکہ استحسان کے قائلین کے ہاں وہ۔ جیسا کہ ہم نے اس کی حقیقت کی پہچان کروائی ہے۔ دلیل کو دلیل پر ترجیح دینے والا ہونے سے تجاوز نہیں کرتا، اور اُس کے شایانِ شان ہی نہیں ہے کہ وہ علماء کے درمیان اختلاف کا شکار ہو، لہٰذا استحسان میں کوئی ایسی بات موجود نہیں جو جھگڑے کے لائق ہو۔ ❷

اس کے ساتھ ساتھ ہم اس بات کو ترجیح دیں گے کہ نص پر مبنی استحسان کی رو سے ثابت ہونے والے حکم کا نام نص سے ثابت ہونے والا حکم رکھا جائے، نہ کہ استحسان سے ثابت ہونے والا حکم رکھا جائے، لیکن حنفیوں نے اسے استحسان کا نام دینے کی اصطلاح قائم کی ہوئی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

---

❶ الآمدي: ٤/ ٢٠٩.

❷ التلويح على التوضيح: ٢/ ٨١.

چھٹی فصل

چھٹی دلیل مصلحت مرسلہ

۲۱۷۔ مصلحت مرسلہ کی تعریف:

مصلحت: فائدے کا لانا اور نقصان، یعنی خرابی کا دور ہٹانا ہے۔[1] لہٰذا اس کا ایک پہلو مثبت ہے وہ ہے فائدے کو معرض وجود میں لانا، دوسرا پہلو منفی ہے وہ ہے خرابی کو دور کرنا کبھی مصلحت کا استعمال صرف اس کے مثبت پہلو سے کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ لفظ درء المفسدة (خرابی دور کرنا) ملا دیتے ہیں جیسے کہ بعض فقہاء کا قول ہے: دَفْعُ الْمُفْسِدَةِ مُقَدَّمٌ عَلٰی جَلْبِ الْمَصْلِحَةِ، (خرابی دور کرنا فائدہ لانے پر مقدم ہے)۔[2]

۲۱۸۔ مصالح میں کچھ تو وہ ہیں جن کے معتبر ہونے کی شارع نے تصدیق کی۔ کچھ وہ ہیں کہ جن کے کالعدم ہونے کی شارع نے تصدیق کی ہے اور کچھ وہ ہیں جن سے اس نے خاموشی اختیار کی ہے، تو پہلی قسم کو معتبر مصالح دوسری قسم کو کالعدم شدہ مصالح اور تیسری قسم کو مصالح مرسلہ کہتے ہیں:

۲۱۹۔ معتبر مصالح:

وہ ہیں جن کو شارع نے اس طرح سے معتبر تسلیم کیا ہے کہ ان کے لیے ایسے احکام مقرر کیے ہیں، جو ان تک پہنچانے والے ہیں، جیسے دین، زندگی، عقل، عزت اور مال کی حفاظت، دین کی حفاظت کے لیے شارع نے جہاد کو مقرر کیا ہے، زندگی کی حفاظت کے لیے قصاص کو، عقل کی حفاظت کے لیے شراب کی حد کو، عزت کی حفاظت کے لیے زنا اور تہمت کی حد کو اور مال کی حفاظت کے لیے چوری کی حد کو مقرر کیا ہے۔

ان معتبر مصالح کی بنیاد پر اور ان کی موجودگی اور عدم موجودگی کو ان کی علتوں سے جوڑنے کی بنیاد پر قیاس کی دلیل قائم ہے، تو ہر وہ واقعہ جس کے حکم کی شارع نے نص (صاف الفاظ

---

[1] المستصفی: ۲/ ۱۳۹.

[2] المصلحة فی التشریع الاسلامی، للاستاذ مصطفی زید: ۲۰.

میں) نہیں بیان کی وہ ایسے ایک اور واقعہ کے مساوی ہو جس کے حکم کی شارع نے نص بیان کی ہے تو یہ واقعہ اس نص والے واقعہ کے حکم کو لے لے گا۔

۲۲۰۔ کالعدم شدہ مصالح:

معتبر مصالح کے پہلو بہ پہلو ایسی وہمی غیر حقیقی یا مرجوح (نا قابل عمل) مصالح بھی پائی جاتی ہیں، جنہیں شارع نے بے کار قرار دیا ہے اور ان کو اہمیت نہیں دی، وہ اس طرح سے کہ اس نے ایسے احکام مقرر کر دیئے جو ان کے معتبر نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور یہی کالعدم مصالح ہیں۔

مصلحتوں کی اس قسم کی مثالوں میں سے ایک مثال وراثت میں عورت کو اس کے بھائی کے برابر قرار دینے کی مصلحت ہے، تو شارع نے اس کو کالعدم کر دیا ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيٓ أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾(النساء: ۱۱)

"اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم کرتا ہے کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے برابر ہے۔"

اور اس کی مثال سود کے طریقہ سے اپنے مال کو بڑھانے والے سود خور کی مصلحت ہے، تو شارع نے سود کے حرام ہونے کی نص بیان کر کے اس کو کالعدم کر دیا ہے، فرمایا:

﴿وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ (البقرة: ۲۷۵)

"حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا اور سود کو حرام۔"

لہٰذا مال بڑھانے اور زیادہ کرنے کے لیے سود کا طریقہ صحیح نہیں ہے، اس کی ایک اور مثال بزدلوں کا اپنی جانوں کو ضیاع اور ہلاکت سے بچانے کی خاطر جہاد سے پیچھے بیٹھ رہنا ہے، تو شارع نے جہاد کے احکام مقرر کر کے اس مرجوح مصلحت کو کالعدم قرار دیا اور اسی طرح سے۔

علماء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ کالعدم شدہ مصالح پر احکام کی بنیاد قائم کرنا صحیح نہیں ہے۔

۲۲۱۔ مصالح مرسلہ:

معتبر اور کالعدم شدہ مصلحتوں کے پہلو بہ پہلو کچھ ایسی مصالح پائی جاتی ہیں کہ ان کے کالعدم قرار دینے پر نص بیان نہیں کی اور نہ ان کے معتبر ہونے کی نص بیان کی اہل اصول کے ہاں یہی مصالح مرسلہ ہیں، تو یہ مصلحت ہے کیونکہ نفع لاتی ہے اور نقصان دور کرتی ہے، اور مرسلہ ہے کیونکہ شارع کے معتبر تسلیم کرنے یا کالعدم قرار دینے سے آزاد ہے، تو یہ تب ایسی ہوئی کہ واقعات میں اس سے خاموشی برتی گئی ہے اور اس کے لیے ایسی نظیر (ہم مثل) نہیں ہے کہ جس کے حکم پر نص بیان کی گئی ہو، تاہم اس کو اس پر قیاس ہی کر لیں اور اس مصلحت میں ایسا وصف موجود ہے جو ایسے حکم کی شریعت سازی کے لیے مناسب ہے کہ اس حکم کی اتنی حیثیت ہے کہ وہ نفع کو ثابت کر سکے، یا خرابی کو دور کر سکے، جیسے قرآن جمع کرنے کا تقاضا کرنے والی مصلحت، انتظامی معاملات کو قلمبند کرنے کی مصلحت، کاریگروں کو تاوان ڈالنے کی مصلحت اور ایک کے بدلے میں جماعت کا قتل۔

۲۲۲۔ مصالح کی حجیت:

علماء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ عبادات میں مصالح مرسلہ پر عمل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عبادت کے امور کا راستہ توقیف (بعض امور کے متعلق شارع کا نص بیان کرنا) ہے، اجتہاد اور رائے کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، اس پر زیادتی دین کے اندر بدعت ہے اور بدعت سازی مذموم ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی اور گمراہی والا جہنم میں ہے۔

جہاں تک معاملات ہیں تو علماء نے اس کی حجیت میں اور اسے احکام کی دلیلوں میں سے ایک دلیل ٹھہرائے میں اختلاف کیا ہے، یہ اختلاف اصول کی کتابوں میں وسیع پیمانے پر موجود ہے، لیکن ہم اس وسعت اور کثرت کے باوجود فقہ کی کتابوں میں اس کے آثار نہیں پاتے اور وہ فقہاء کہ جن کی طرف منسوب ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کو نہیں لیتے، ان کے ایسے اجتہادات پائے گئے ہیں، جن کی بنیاد مصلحت مرسلہ ہے، جیسا کہ ہم نے فقہ شافعیہ اور حنفیہ میں پایا ہے، بہر حال اس بات میں کوئی شک نہیں کہ علماء کے ایک فریق نے مصالح مرسلہ کی حجیت کا انکار کیا ہے اور ان میں سے ظاہریہ بھی ہیں، سو یہ قیاس کا انکار کرتے ہیں تو ان کا مصالح مرسلہ کا انکار

کرنا بالاولیٰ (زیادہ قریب) ہے، مصلحت مرسلہ کے انکار کے قول کی نسبت شافعیہ اور حنفیہ کی طرف بھی کی گئی ہے۔ لیکن ہم ان کی فقہوں میں ایسے اجتہادات موجود پاتے ہیں جو مصلحت کی بنیاد پر قائم ہیں، جیسا کہ ہم جلد ذکر کریں گے۔

ایک دوسرے فریق نے مصالح مرسلہ کو لیا ہے اور اسے شرعی حجت اور شریعت کا مصدر تسلیم کیا ہے، اس جہت کا اختیار کرنا سب سے زیادہ جن کے بارے میں مشہور ومعروف ہوا وہ امام مالک، پھر احمد بن حنبل رحمہ اللہ ہیں۔

ان دونوں فریقوں کے درمیان بعض نے چند ایسی شرائط لگائی ہیں کہ جو انہیں ان ضروریات کے قبیل (حصہ) میں کر دیتی ہیں کہ جن کے لینے میں علماء نے اختلاف نہیں کیا، جیسا کہ غزالی ہیں، انہوں نے مصلحت کو اس شرط پر لیا ہے کہ وہ ضروری ہو، قطعی ہو اور کلی ہو۔

ذیل میں ہم مصالح کی حجیت کا انکار کرنے والوں کی دلیلوں کا اور انہیں لینے والوں کی دلیلوں کا ذکر کریں گے، پھر ہم ان دونوں آراء میں راجح رائے کا ذکر کریں گے، پھر ہم بعض ایسے مسائل کا ذکر کریں گے، جنہیں فقہاء نے مصلحت کی بنیاد پر کہا ہے۔

۲۲۳۔ منکرین کے دلائل اور ان کا تجزیہ:

أ۔ شارع حکیم نے اپنے بندوں کے لیے وہی کچھ شریعت ٹھہرایا ہے جو ان کے لیے ان کی مصالح کو عملی طور پر ثابت کرتا ہے، سو وہ کسی مصلحت سے بے خبر نہیں اور نہ کسی مصلحت کو اس نے بغیر شریعت مقرر کیے چھوڑا ہے، لہٰذا مصلحت مرسلہ کے قائل ہونے کا مطلب ہوگا کہ شارع نے بندوں کی کچھ مصالح کو چھوڑ دیا ہے اور ان کے لیے ایسے احکام کو شریعت نہیں بنایا جو ان کو ثابت کرتے ہوں۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس فرمان:

﴿اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَكَ سُدًى﴾ (القیامہ: ۳۶)

"کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے بیکار چھوڑ دیا جائے گا۔"

کے مخالف ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دلیل بظاہر قوی ہے لیکن غور وفکر اور بحث وتمحیص کے وقت کمزور ہے، سچی بات ہے کہ شریعت نے بندوں کی مصالح کا لحاظ کیا ہے، اور ان تک پہنچانے والے احکام کو شریعت بنایا ہے، لیکن روز جزاء تک مصالح کی تمام جزئیات کو اس نے نص کے ساتھ بیان

نہیں کیا، بلکہ ان میں سے صرف بعض کو نص کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس نے اپنے احکام اور اصولیات کے مجموعہ کے ذریعہ سے اس بات پر دلالت کی ہے کہ مصلحت ہی یقیناً شارع کا مقصود ہے اور احکام کے وضع کرنے کی غرض ہے اور شریعت کا یہ طریقہ۔ اور وہ ہے تمام مصالح کو نص کے ساتھ بیان نہ کرنا۔ اس کی خوبیوں میں سے ہے، نہ کہ اس کی خامیوں میں سے یہ اس کے دائمیت اور عمومیت کے قابل ہونے کے دلائل میں سے ہے، کیونکہ مصالح کی جزئیات تغیر و تبدل کا شکار رہتی ہیں اگرچہ ان کی رعایت ولحاظ کی بنیاد تبدیل نہیں ہوتی، لہٰذا نہ تو استطاعت میں ہے اور نہ ہی ضروری ہے کہ پیشگی ہی مصالح کی جزئیات کو شمار کر لیا جائے اور ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ محدود حکم شریعت بنا دیا جائے۔

اس بنا پر جب ایسی مصلحت پیش آ جائے جس کا محدود حکم شریعت میں نہیں آیا اور وہ شارع کے تصرفات کے اور مصلحت کا لحاظ کرنے میں اس کی اختیار کردہ جہت کے موافق ہو اور اس کے احکام میں سے کسی حکم کے مخالف نہ ہو، تو جائز ہوگا کہ ایسے حکم کو ایجاد کیا جائے جو اس مصلحت کو عملاً ثابت کرتا ہو، اور یہ شارع کے شریعت سازی کے حق پر دست درازی نہیں ہوگی اور نہ یہ خالق کے اپنی مخلوق کو بے کار چھوڑ دینے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ خود اسی نے ہی مصالح کا لحاظ کرنے اور اس کے لے لینے کی طرف ہماری راہنمائی کی ہے۔

ب۔ مصالح مرسلہ مصالح معتبرہ اور مصالح کالعدم شدہ کے درمیان گھومتی ہیں، لہٰذا ان کو مصالح معتبرہ کے ساتھ ملحق کرنا ان کے کالعدم شدہ مصالح کے ساتھ ملحق کرنے سے اولیٰ نہیں ہوگا، لہٰذا ان سے دلیل پیش کرنا بغیر ایسے اعتبار کی تصدیق کرنے والے کے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ وہ معتبرہ میں سے ہے، کالعدم شدہ میں سے نہیں ہے، ممنوع ہوگا۔ [1]

یہ دلیل بھی کمزور ہے کیونکہ وہ بنیاد جس پر شریعت قائم ہے وہ ہے مصلحت کا لحاظ اور کالعدم کرنا۔ یعنی مصلحت کا۔ یہ اس عام قاعدے سے علیحدہ کرنا ہے، لہٰذا جن مصالح سے خاموشی اختیار کی گئی ہو اور ان کی صلاحیت ظاہر ہو، ان کو مصالح معتبرہ سے ملحق کرنا اولیٰ (بہتر) ہوگا ان کے کالعدم شدہ مصالح کے ساتھ ملحق کرنے سے۔

ج۔ مصالح کا لینا جاہلوں کو احکام کی شریعت سازی پر جرأت دلائے گا۔ جس سے شریعت

---

[1] اس دلیل کا ذکر آمدی نے اپنی احکام میں کیا ہے: ٤/ ٢١٦.

کے احکام میں ملاوٹ واقع ہوگی اور خواہش پرست حاکموں، قاضیوں اور ان کی مانند دیگر اہل اختیار کے لیے من مرضی کا دروازہ کھل جائے گا اور وہ اپنی خواہشات کو پہلے مصلحت کا لبادہ پہنائیں گے اور انہیں دین کا رنگ دیں گے، پھر ان پر احکام کی بنیاد قائم کریں گے اس سے دین پر طعن ہوگا، اور اس پر ظالموں اور مفسدوں کی مدد کرنے کی تہمت لگے گی۔

اس اعتراض کا رد اس بات کے ذریعہ سے ممکن ہے کہ مصالح مرسلہ کا لینا اس بات کو لازمی قرار دیتا ہے کہ ان کے معتبر ہونے یا کالعدم ہونے کے بارے میں وثوق حاصل کرنے کے لیے شریعت کے دلائل پر ٹھہرا جائے اور یہ چیز اہل علم اور اہل اجتہاد کے غیر کو حاصل ہی نہیں ہے، جب جاہل جرأت کریں گے تو اہل علم ان کی جہالت کو منکشف کریں گے، جس سے لوگ ان کے شر سے بچ سکیں گے، جہاں تک مفسد حکمرانوں کی بات ہے تو مصلحت کا باب بند کر دینے سے انہیں باز نہیں رکھا جاسکتا، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ امت اپنے شرعی فریضہ کی ادائیگی کی خاطر ان کے سامنے کھڑی ہو کر انہیں سیدھا کر دے، یا انہیں معزول کر دے۔

۲۲۴۔ مصالح مرسلہ کے قائلین کے دلائل:

ا۔ شریعت صرف اور صرف بندوں کی مصالح کو عملاً ثابت کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے، شریعت کی نصوص (فرامین) اور اس کے مختلف احکام اس پر دلالت کرتے ہیں، سو مصلحت مرسلہ کا لینا شریعت کی طبیعت سے اور اس بنیاد سے جس پر وہ قائم ہے اور اس غرض سے متفق ہے جس کی وجہ سے وہ آئی ہے۔ یہی بات حق ہے، جس کی کئی ایک علماء نے صراحت کی ہے، شاطبی کہتے ہیں: شریعت صرف اور صرف بندوں کی مصالح کو جلد اور بدیر عملاً ثابت کرنے اور خرابیوں کو ان سے دور کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے۔ ❶

فقیہ، دلیر، عز بن عبد السلام کہتے ہیں: شریعت تمام کی تمام مصالح ہے، یا تو خرابیوں کو دور کرنا ہے، یا مصالح کا لانا ہے۔ ❷

ابن قیم رحمہ اللہ کہتے ہیں: شریعت کی بنیاد اور اساس حکمتوں اور دنیا و آخرت میں بندوں کی مصالح پر ہے، اور وہ تمام کی تمام عدل ہے اور تمام کی تمام مصالح ہے، اور تمام کی تمام حکمت

---

❶ الموافقات للشاطبی: ۲/ ۶، ۳۷.

❷ قواعد الاحکام: للعز بن عبدالسلام: ۱/ ۹.

ہے اور ہر وہ مسئلہ جو عدل سے ظلم کی طرف نکل جائے اور رحمت سے اس کی ضد کی طرف اور مصلحت سے خرابی کی طرف اور حکمت سے بیکاری کی طرف، تو وہ شریعت میں سے نہیں ہے، اگر چہ وہ تاویل کے ذریعہ سے اس میں داخل کیا گیا ہو، تو شریعت اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے درمیان عدل ہے اور اپنی مخلوق کے درمیان رحمت ہے۔''

یہاں سے شریعت کی نصوص کا تتبع اور احاطہ ان علماء کی کہی ہوئی بات کے سچا ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

۲۔ لوگوں کی مصلحتیں اور ان تک ان کے رسائل وذرائع حالات اور اوقات کے مختلف ہونے سے تبدیل ہو جاتے ہیں اور پیشگی ان کا احاطہ ممکن نہیں ہے، اور نہ ہی یہ احاطہ لازمی ہے، جب تک شارع اپنی طرف سے مصلحت کے لحاظ رکھنے پر آگاہ کر دے، تو جب ہم ان کا اعتبار نہیں کرتے سوائے ان کے جن کے اعتبار کی محدود دلیل آ جائے تو یقیناً ہم وسعت والی چیز کو تنگ کرنے والے ہوں گے اور مخلوق کی بہت ساری مصلحتوں کو فوت کر دیں گے اور یہ چیز شریعت کی عمومیت اور دائمیت سے متفق نہیں ہے، لہٰذا اس کا اختیار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

۳۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے، اور ان کے بعد آنے والوں کے مجتہدین اپنے اجتہادات میں مصلحت کا لحاظ کرنے اور اس پر احکام کی بنیاد قائم کرنے پر گامزن رہے، ان میں سے کسی پر انکار نہیں کیا گیا، جس سے اس قاعدے کے صحت پر مبنی ہونے، اور اس جہت کے اختیار کرنے کے تندرست ہونے پر دلالت ہوتی ہے، لہٰذا یہ اجماع ہوگا ہمارے صالح اسلاف کے مجتہدین مصالح کی بنیاد پر جن مسائل پر عمل پیرا ہوئے، ان میں سے قرآن کریم کے اوراق کو کتابی صورت میں جمع کرنا اور تمام مسلمانوں کو ایک نسخہ پر جمع کرنا اور وراثت سے بھاگنے والے کی مطلقہ کو وارث بنانا اور کاریگروں کے ہاتھوں لوگوں کا جو مال برباد ہو جائے اس کا تاوان ان کو ڈالنا، سوائے اس کے کہ بربادی جب جابر قوت کی طرف سے ہو، باوجودیکہ ان کے ہاتھ تو امانت کا ہاتھ ہیں۔ لیکن مصلحت نے اس حکم کا تقاضا کیا تاکہ وہ لوگوں کے مالوں کی حفاظت میں سستی نہ برتیں، اور اسی کے بارے امام علی فرماتے ہیں: لوگوں کی اصلاح اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں کر سکتی۔ ❶ اور ایک کے بدلے جماعت کو قتل کرنا، اور سیدنا عمر بن خطاب نے

---

❶ استاذنا ابوزهره في كتابه مالك: ص ٤٠٠.

سیدنا سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے گھر کو اس وقت جلا دینے کا حکم دیا جب وہ اس میں رعایہ سے چھپ گئے، اوران کا نصر بن حجاج کے سر کو منڈوا دینا اور اسے مدینہ سے جلا وطن کر دینا، اس لیے کہ عورتیں اس پر فریفتہ تھیں اوران کا اپنے نمائندوں سے اس مال کا نصف حصہ سرکاری قبضہ میں لے لینا جو انہوں نے حکومت کے جاہ وجلال کے ذریعہ سے اور اختیارات کا فائدہ اٹھاتے ہوئے کمایا تھا اوران کے علاوہ اس قدر انتہائی زیادہ واقعات ہیں کہ جن کے شمار اور ذکر طویل ہوگا۔ ❶

۲۲۵۔ راجح قول:

جانبین کے دلائل پیش کرنے سے ہمارے نزدیک مصالح مرسلہ کی حجیت کا اور اس پر احکام کی بنیاد قائم کرنے کا اور اسے احکام کی دلیلوں میں شمار کرنے کا قول ترجیح پاتا ہے شریعت سازی کا یہ ماخذ ہماری نظر میں ایک سرسبز وشاداب ماخذ ہے۔ یہ بدلتی ہوئی زندگی کا سامنا کرنے کے لیے ضروری احکام میں شریعت کی اصولیات اور اس کے قطعی احکام سے نکلے بغیر ہماری مدد کرے گا، لیکن اس کا سہارا لینے کی طرف ہم انفرادی کی بجائے اجتماعی طریقہ کو ترجیح دیں گے، جہاں تک بھی مجتہدین کا اجتماع ممکن ہو سکے۔

۲۲۶۔ مصلحت مرسلہ پر عمل کی شرائط:

مالکیہ نے اور وہ فقہاء میں سب سے زیادہ مصالح مرسلہ کو لینے والے ہیں ایسی شرائط ذکر کی ہیں، جن کا مصلحت مرسلہ میں ہونا ضروری ہے تاکہ ان سے دلیل قائم کی جا سکے، اوران پر اعتماد کیا جا سکے اور وہ شرائط یہ ہیں:

پہلی موافقت: یعنی مصلحت کا شارع کے مقاصد کے موافق ہونا لہٰذا وہ اس کے اصولوں میں سے کسی اصول کے مخالف ہو بلکہ وہ مصالح کی اس قسم میں سے ہو جس کی تحصیل کا شارع نے قصد کیا ہو، یا اس قسم کے قریب ہو، اس سے اجنبی نہ ہو۔

دوسری: مصلحت کا اپنے وجود کے اعتبار سے عقل میں آنے والی ہونا، بایں طور کہ اگر اسے سلامتی کی حامل عقلوں پر پیش کیا جائے تو وہ اسے قبول کر لیں۔

تیسری: اس کا لینا ضروری حفاظت یا تنگی سے بچانے کی خاطر ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

---

❶ دیکھئے الطرق الحکمیة لابن القیم الجوزیہ: ص ١٤ ومابعدها.

﴿وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ۷۸) ❶
''اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں ڈالی۔''

یہ شرائط حقیقت میں مصلحت مرسلہ کے ایسے ضوابط ہیں جو اسے خواہش اور نفسانی میلانات کی لغزشوں سے بچاتے ہیں، لیکن ان کے ساتھ دو اور شرائط کا اضافہ مناسب ہوگا وہ یہ کہ جس مصلحت پر حکم کی شریعت سازی جنم لے رہی ہے وہ حقیقی مصلحت ہونی چاہیے، نہ کہ وہمی اور وہ مصلحت عام ہونی چاہیے، محدود نہیں یعنی حکم کا تقرر عام لوگوں کی مصلحت کے لیے کیا جائے نہ کہ خاص فرد یا خاص گروہ کے لیے۔

۲۲۷۔ مصلحت کی بنیاد پر بعض اجتہادات:

اسلامی مذاہب میں موجود مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر قائم شدہ اجتہادات میں سے یہ ہے:
مالکیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ غیر مجتہدین میں سے افضل کو سربراہ مقرر کرنا جائز ہے، بشرطیکہ مجتہد نہ ملے اور فضیلت والے کی موجودگی کے باوجود کم فضیلت والے کی بیعت کرنا جائز ہے، اور مالداروں پر ٹیکس عائد کرنا جائز ہے، بشرطیکہ بیت المال سرکاری خزانہ، اس قدر مال سے خالی ہو جو ملک کے ضروری خرچ واخراجات جیسے فوج کی ضروریات کو پورا کرنا، کا سامنا کرنے کے لیے لازمی ہو، یہاں تک کہ بیت المال میں مال کی فراوانی ہو جائے، یا بقدر کفایت اس میں ہو جائے۔ ❷ اور انہوں نے مصلحت کے پیش نظر زخموں میں بچوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ عادت یہ ہے کہ بچوں کے کھیل کود میں عام طور پر ان کے علاوہ کوئی اور شریک نہیں ہوتا، اگرچہ بلوغت کی شرط ان میں پوری نہیں، اور وہ گواہ کے لیے درکار استقامت کی شرطوں میں سے ہے۔ ❸ شافعیہ نے کہا ہے کہ ایسے جانوروں کا ہلاک کر دینا جن پر سوار ہو کر دشمن جنگ کر سکتا ہو اور دشمن کے درختوں کا برباد کر دینا جائز ہے، بشرطیکہ جنگی ضرورت، دشمن پر کامیابی اور ان پر غلبہ اس کا تقاضا کرے۔ ❹

حنفیہ کے نزدیک مسلمانوں کے لیے غنیمت میں حاصل کردہ سامان اور بھیڑ بکریاں جلا کر ضائع کر دینا جائز ہوگا جب وہ ان کے اٹھانے سے عاجز ہوں، تو وہ جانوروں کو ذبح کر کے

---

❶ الاعتصام: للشاطبی: ۲/ ۳۰۷۔ ۳۱۲.
❷ مالك لاستاذنا محمد ابوزهره: ص ۴۰۲
❸ بداية المجتهد: ۲/ ۳۸۴.
❹ الاشباه والنظائر: للسيوطي: ص ۶۰۔ ۶۱.

ان کے گوشت کو جلا دیں اور اسی طرح سے سامان کو بھی جلا دیں تا کہ دشمن ان سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ ❶ اور ان کے نزدیک مصلحت کی بنا پر استحسان کرنا، استحسان کی اقسام میں سے ہے، اور اس پر بات ہو چکی ہے۔

احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے فسادیوں کو ایسے علاقے کی طرف جلا وطن کرنے کا فتویٰ دیا ہے جہاں ان کے شر سے امن ہو۔ ❷ اور اولاد میں سے کسی کو مخصوص مصلحت کی بنا پر جیسے کہ وہ مریض ہو، یا محتاج ہو، یا کنبہ دار ہو، یا طالب علم ہو، عطیہ میں منفرد کر دینے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ ❸ اور حنبلی فقہاء نے کہا ہے کہ صاحب اختیار کو اختیار ہے کہ وہ ذخیرہ اندوزوں کو ان کے پاس موجود سامان کو رائج قیمت پر بیچنے پر مجبور کرے جب لوگ اس کے ضرورت مند ہوں اور اس کو اختیار ہے کہ وہ ان پیشہ وروں اور کاریگروں کو رائج اجرتوں پر کام کرنے پر مجبور کرے جن پیشوں اور صنعتوں کے لوگ ضرورت مند ہوں، بشرطیکہ وہ پیشہ ور اور کاریگر اپنے اعمال سرانجام دینے سے انکار کر دیں۔ ❹

اور جو پانی کو دوسرے کی زمین سے گزارنے کا محتاج ہو، زمین والے کو نقصان پہنچائے، بغیر تو اس کو اختیار ہے کہ وہ اسے گزار لے اگرچہ زمین والے پر جبر ہی کرنا پڑے، سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے یہی بات منقول ہے اور احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے دو روایتوں میں سے ایک کے مطابق اسی کو لیا ہے اور حنابلہ کے ایک گروہ نے اسی کو لیا ہے اور یہی بات صحیح ہے جسے اختیار کرنا واجب ہے کیونکہ شریعت کی رو سے حق کے استعمال کرنے میں ظلم کرنا ممنوع ہے اور یہ مسئلہ اس قاعدے کی عملی تشکیل کا بعض ہے اور حنابلہ کے فتاویٰ میں سے یہ بھی ہے کہ جو کسی انسان کے گھر میں رہائش کا اس طرح سے محتاج ہو کہ اس کے علاوہ نہ پاتا ہو اور گھر میں اس کے لیے بھی اور مالک کے لیے بھی گنجائش ہو، تو بعض حنابلہ کی رائے کے مطابق رائج الوقت اجرت کے عوض اور ان میں سے بعض دیگر کی رائے کے مطابق مفت، اس پر واجب ہے کہ وہ اسے محتاج کے استعمال میں دے دے۔ ❺

---

❶ الرد علی سیر الاوزاعی: للامام ابی یوسف: ص۳.

❷ الطرق الحکمیة، لابن القیم: ص۱٤.

❸ المغنی: ٦/ ١٠٧.

❹ الطریق الحکمیة: ص۲۲۲، ۲۲٦. ❺ الطرق الحکمیة: ص۲۳۹۔ ۲٤٠.

ساتویں فصل:

ساتویں دلیل ذرائع کا سد باب

۲۲۸۔ ذرائع کے سد باب کی تعریف:

ذرائع وسائل کو کہتے ہیں اور ذریعہ چیز تک رسائی کے وسیلہ اور راستے کو کہتے ہیں، خواہ وہ چیز خرابی ہو یا فائدہ ہو، قولی ہو یا فعلی ہو، لیکن ذرائع کا نام ایسے وسائل پر بکثرت استعمال ہوتا ہے جو خرابیوں تک پہنچانے والے ہوں، تو جب کہا جائے کہ یہ ذرائع کے سد باب سے ہے تو اس کا مطلب ہے کہ وہ ایسے وسائل کی روک تھام کے باب سے ہے جو خرابیوں تک پہنچانے والے ہیں۔

۲۲۹۔ خرابیوں تک پہنچانے والے افعال کا یا تو وجود ہی فاسد اور حرام ہوگا، اور یا ان کا وجود حلال اور جائز ہوگا، تو پہلی قسم اپنے مزاج اور طبیعت ہی کی بدولت شر وفساد اور نقصان تک پہنچانے والی ہے، جیسے عقل کو خراب کرنے والے نشہ آور کا پینا اور عزتوں کو داغ دار بنا دینے والی تہمت اور زنا کا نطفوں کے خلط ملط ہونے تک پہچانا۔

ایسے افعال کی روک تھام کے بارے میں علماء کے بیچ کوئی اختلاف نہیں ہے اور حقیقت میں یہ ان ذرائع کے سد باب میں داخل نہیں ہیں جن کے بارے میں ہم گفتگو کر رہے ہیں، کیونکہ یہ اپنے وجود ہی کی بنا پر حرام شدہ ہیں، جہاں تک خرابیوں تک پہنچانے والے حلال اور جائز افعال ہیں تو ان کی چند اقسام ہیں:

پہلی قسم: جن کا خرابی تک لے جانا نایاب اور تھوڑا ہو، تو اس کی مصلحت راجح (قابل عمل) ہوگی اور اس کی خرابی مرجوح (ناقابل عمل) ہوگی، جیسا کہ منگیتر کو دیکھنا اور اس پر گواہ بنانا اور انگوروں کی کاشت کرنا، سو ان افعال سے اس دلیل کی بنا پر نہیں منع کیا جا سکتا کہ کبھی ان سے خرابیاں جنم لیتی ہیں کیونکہ ان کی خرابی ان کی راجح مصلحت میں دبی ہوئی ہے اور اسی پہلو پر احکام کی تقرری نے دلالت کی ہے اس بارے میں علماء کے بیچ کوئی اختلاف نہیں ہے۔

شارع نے عورت کی عدت پوری ہونے یا پوری ہونے کے بارے میں اس کی گواہی قبول کی

ہے، اس احتمال کے باوجود کہ وہ سچی نہ ہو اور گواہی کی بنا پر فیصلہ دینا جائز ٹھہرایا گیا ہے، اس احتمال کے باوجود کہ گواہ جھوٹے بھی ہو سکتے ہیں ایک ثقہ راوی کی خبر قبول شدہ ہے، اس احتمال کے باوجود کہ وہ صحیح طور پر ضبط نہ کر سکا ہو، لیکن جب یہ احتمالات مرجوح (نا قابل عمل) ہیں تو شارع نے ان کی طرف نہ نگاہ کی ہے اور نہ ان کو اہمیت دی ہے۔

دوسری قسم: جن کا خرابی کی طرف لے جانا بکثرت ہو، تو ان کی خرابی ان کے فائدے پر غالب ہے، جیسے کہ فتنوں کے اوقات میں اسلحہ کی فروخت اور جیسے کرایہ پر جگہ ایسے شخص کو دینا جو اسے حرام استعمال کرے جیسے جوے بازی کا ٹھکانا بنالینا، کے لیے استعمال میں لائے گا، اور جیسے ایسے شخص کی موجودگی میں مشرکین کے معبود کو گالی دینا جس کے بارے میں معروف ہو کہ وہ یہ گالی سن کر اللہ تعالیٰ کو گالی دیتا ہے اور جیسے کہ اس شخص کو انگور بیچنا جس کے بارے میں معروف ہو کہ وہ اس سے شراب نچوڑنے کا پیشہ کرتا ہے۔

تیسری قسم: جن کا خرابی تک لے جانے کا سبب یہ ہو کہ مکلّف نے اس کا استعمال ایسی بات کے لیے کر ڈالا جس کے لیے اسے بنایا نہیں گیا، تو اس سے خرابی نے جنم لے لیا۔ جیسے کہ وہ شخص جو تین طلاق دینے والے کے لیے اس کی مطلقہ بیوی کو حلال کرنے کا ذریعہ نکاح کو بنائے اور جیسے کہ وہ شخص جو سود کے حصول کے لیے تجارت کو ذریعہ بنائے، جیسے کہ وہ ایک ہزار ادھار کے عوض کپڑا بیچے اور پھر اسی کپڑے کو خریدار سے نو سو نقد کے عوض خرید لے تو اس جگہ پر خرابی ہی غالب ہوگی۔

۲۳۰۔ ذرائع کی روک تھام کو لینے میں علماء کا اختلاف:

دوسری اور تیسری قسم کے افعال ہی وہ ہیں کہ جن میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ آیا خرابی تک لے جانے کی بنا پر ان سے منع کیا جائے گا یا نہیں؟ تو حنابلہ اور مالکیہ نے کہا ہے کہ روکا جائے گا اور ان کے علاوہ جیسے شافعیہ اور ظاہریہ ہیں، نے کہا ہے کہ نہیں روکا جائے گا۔ [1] ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ افعال جائز ہیں لہٰذا خرابی تک لے جانے کے احتمال کی وجہ سے ممنوع نہیں ہو سکتے پہلوں کی دلیل یہ ہے کہ ذرائع کی روک تھام احکام کے تقرر کی اصولیات میں

[1] الام، للشافعی: ۳/ ۶۹۔ بدایة المجتهد: ۲/ ۱۱۷۔ ۱۱۹، المغنی: ٤/ ۱۷٤ وما بعدها. المدونة الکبری: ۲/ ۱۷۱ و ۳/ ۳۹۹ ومختصر الطحاوی: ص ۲۸۰.

سے ایک ایسا اصول ہے جو کہ اپنے وجود پر قائم ہے اور احکام کی دلیلوں میں سے ایک ایسی معتبر دلیل ہے جس پر احکام کی بنیاد قائم کی گئی ہے اور جب تک فِعل غالب خراب کا ذریعہ ہے اور شریعت سے فساد روکنے اور اس کے راستوں اور سوراخوں کو بند کرنے کے لیے آئی ہے، تو ایسے فعل سے روکنا نہایت ضروری ہے، تو انہوں نے افعال کے مقاصد، ان کی اغراض اور ان کے انجاموں کو پیش نظر رکھا ہے، تو منع کرنے کا کہہ دیا ہے اور فعل کے جائز ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے، انہوں نے فعل کے جائز قرار دینے کو پیش نظر رکھا ہے اور اس کے نتیجہ سے صرف نظر کیا ہے۔

تو انہوں نے فعل میں ممکنہ طور پر خرابی کا احتمال ہونے کے باوجود اس کے بارے میں آنے والی شرعی اجازت کو ترجیح دیتے ہوئے منع نہ کرنے کا کہہ دیا ہے۔

پہلوں کی رائے جو کہ منع کرنے والے ہیں، زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ وسائل کا اعتبار اپنے مقاصد کی بدولت ہے اور اسی کے بارے امام ابن قیم رحمہ اللہ کہتے ہیں: جب بات یہ ہے کہ مقاصد تک رسائی ان اسباب اور طریقوں کے بغیر نہیں ہوسکتی جو ان تک پہنچانے والے ہوں' تو ان کے طریقہ اور ان کے اسباب بھی انہی کے تابع ہوں، انہی کی وجہ سے معتبر ہوں، تو حرام شدہ اور نافرمانیوں کے وسائل اپنے مکروہ اور ممنوع ہونے میں اسی قدر ہوں گے جس قدر وہ اپنے مقاصد تک لے جانے والے اور ان کے ساتھ تعلق رکھنے والے ہوں گے فرمانبرداریوں اور عبادتوں کے وسائل اپنے مطلوب اور اجازت میں اسی قدر ہوں گے جس قدر وہ اپنے مقاصد تک لے جانے والے ہوں گے، تو مطلوب کا وسیلہ مطلوب کے تابع ہے اور دونوں ہی مطلوب ہیں، لیکن مطلوب اپنے مقاصد کی طلب سے مطلوب ہے اور وسیلہ وسائل کی طلب کے اعتبار سے مطلوب ہے۔ [1]

۲۳۱۔ راجح قول:

ذرائع کے سد باب کو احکام کی دلیلوں میں سے مستقل دلیل اعتبار نہ کرنے والوں نے اس بات سے حجت لی ہے کہ جب تک فعل کو جائز قرار دیا گیا ہے تو خرابی تک لے جانے کے احتمالات کو بنیاد بنا کر اس سے منع کرنا جائز نہیں اور یہ احتمالات کبھی پورے ہوتے ہیں اور کبھی

[1] اعلام الموقعین: ۳/ ۱۱۰، ۱۲۰.

نہیں ہوتے، سو یہ گمان ہے اور وہم وگمان حق کے مقابلے میں کچھ فائدہ نہیں دیتا، سچی بات یہ ہے کہ یہ دلیل کمزور ہے اور ہم بتا چکے ہیں کہ خرابی کا احتمال اگر کم یاب یا تھوڑا ہو یا مرجوح ہو تو وہ فعل سے نہیں روکتا اور ہماری بات اس کے بارے میں ہے جو بکثرت خرابی تک لے جاتا ہو کہ وہ خرابی کے واقع ہونے کے گمان کو غالب قرار دیتا ہو اور گمان غالب شرعی عملی احکام میں معتبر ہے لہٰذا گمان غالب کے ثبوت کے لیے یقین کی شرط نہیں لگائی جائے گی اور ہم ان احکام کی مثالیں دے چکے ہیں جن کا تقرر شارع نے گمان غالب کی بنیاد پر کیا ہے جیسے اکیلے کی خبر قبول کرنے میں اور گواہی میں، اور عورت کی اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر میں اور یہ احکام راجح مصلحتوں کی بنا پر مقرر کیے گئے ہیں اگرچہ ان کے اندر مرجوح خرابیاں موجود ہیں، اس احتمال کے پیش نظر کہ خبر دینے والا یا گواہ یا عورت جھوٹے ہوں اور جلد ہم ان احکام کا ذکر کریں گے جن کا تقرر شارع نے ایسی وقوع کا احتمال رکھنے والی راجح خرابی کو دور کرنے کے لیے کیا ہے، جب ہم دوسرے قول کی دلیلیں ذکر کریں گے۔

پھر یہ بات ناقابل قبول ہے کہ شارع کسی چیز کو حرام کرے پھر اس کے اسباب اور وسائل کی وجہ سے اجازت دے دے اور اسے جائز قرار دے، یا وہ چیز کو اس کے اصل (یعنی آغاز کے) جواز پر چھوڑ دے تو تب اس چیز کا جائز قرار پانا اس بات کے ساتھ مشروط ہوگا کہ وہ چیز غالب خرابی لے جانے والی نہ ہو، اور جب وہ مخصوص معاملات کے یا معین حالات کے پیش نظر اس خرابی تک لے جائے تو وہ ممنوع اور حرام ہو جائے گی۔ تجارت جائز ہے، لیکن وہ جمعہ کی نماز کے لیے اذان کے وقت ممنوع ہے، اور مشرکین کے معبودوں کو گالی دینا جائز ہے لیکن وہ تب ممنوع ہے، جب وہ اللہ عزوجل کو گالی دینے کی خرابی تک لے جائے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، اور چوری میں ہاتھ کاٹنا فرض ہے، لیکن میدان جنگ اور جہاد میں اسے مؤخر کرنا واجب ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جنگ میں ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔'' تاکہ جس پر حد قائم کی گئی اس کے دشمن کی طرف بھاگ جانے کا ذریعہ نہ بن جائے، اور تحفہ دینا جائز بلکہ پسندیدہ ہے، اس حدیث کی وجہ سے: (باہم تحفے دو تمہاری آپس میں محبت ہوگی) لیکن مقروض کا قرض دار کو تحفہ دینا ممنوع ہے، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان اس سے پہلے تحفہ دینے کی عادت نہیں تھی، تاکہ سود کی خرابی کا یہ ذریعہ نہ بن جائے اور برائی سے منع کرنا واجب ہے، لیکن

جب یہ اس سے بڑی برائی تک لے جائے تو اس کا چھوڑنا جائز ہے۔

۲۳۲۔ اس سارے سے ذرائع کی روک تھام کے قاعدہ ہونے اور اسے احکام کی دلیلوں میں ٹھہرنے کا قول ترجیح حاصل کرتا ہے کیونکہ یہ ایسا قاعدہ ہے، جس کے معتبر ہونے کی تصدیق کتاب وسنت بھی کرتے ہیں، تو ان میں سے یہ ہے۔ ❶

۱۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ (البقرة: ١٠٤)

"اے ایمان والو! (نبی ﷺ کو) راعنا نہ کہا کرو بلکہ انظرنا کہو یعنی ہماری طرف دیکھیے۔" اللہ عزوجل نے مومنین کو (راعنا) کہنے سے ان کے ارادے کے اچھا ہونے کے باوجود منع کر دیا، ان یہودیوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے ذریعہ کو بند کرنے کے لیے جو اس کے ساتھ نبی ﷺ کو گالی دینے کا ارادہ رکھتے تھے۔

۲۔ قطرہ شراب کو بھی حرام قرار دینا تا کہ اسے گھونٹ بھرنے کا ذریعہ نہ بنا لیا جائے اور گھونٹ کو نشہ آور پینے کا ذریعہ بنائیں تو حرام شدہ میں واقع ہو جائے گا اسی لیے حدیث میں آیا ہے۔

(مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ) "جس کی کثرت نشہ لائے تو وہ تھوڑی بھی حرام ہے۔" اور علت وہی ہے جو ہم نے بتائی ہے۔

۳۔ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کو حرام قرار دینا تا کہ وہ ممنوع (کے ارتکاب) تک نہ پہنچا دے۔

۴۔ عدت کی حالت میں عقد نکاح کو حرام قرار دینا، اگرچہ ہمبستری مؤخر ہی ہو، عدت کے پورا ہونے سے قبل ہمبستری کے ذریعہ کو بند کرنے کے لیے۔

۵۔ نبی کریم ﷺ کا قرض اور تجارت کو جمع کرنے سے منع کرنا، تا کہ دونوں کا ملاپ سود کا ذریعہ نہ بن جائے۔

۶۔ شارع کا صاحب اختیار کو یا قاضی کو ایسے شخص کا تحفہ قبول کرنے سے منع کر دینا جس کی ان کو تحفے دینے کی اس سے پہلے عادت نہیں تھی۔

---

❶ دیکھیے: اعلام الموقعین: ۳/ ۱۲۱۔ ۱۴۰۔

۷۔ وارث بنانے سے فرار اختیار کرنے والے کی مطلقہ بیوی کو وارث بنانا، تاکہ طلاق اسے وراثت سے محروم کرنے کا ذریعہ نہ بن جائے اور اس بات کو جمہور فقہاء نے اختیار ہے، اس کی بنیاد وہ فتویٰ ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعض مجتہدین کا دیا ہوا ہے انہوں نے جس بات کو اختیار کیا ہے، اس کا اعتماد ذرائع کی روک تھام کے اس قاعدے پر ہے جس کے صحیح ہونے کی تصدیق قرآن وسنت کی نصوص سے ہو رہی ہے۔

۸۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گری پڑی چیز کے اٹھانے والے کو اس چیز پر گواہ بنانے کا حکم دیا ہے جبکہ وہ امانت دار ہے، لالچ کے باعث اس کے چھپانے کے ذریعہ کو بند کرنے کے لیے۔

۹۔ شارع کا اس بات سے منع کرنا کہ آدمی اپنے بھائی کے نکاح کے پیغام پر پیغام بھیجے یا اپنے بھائی کی قیمت پر قیمت لگائے یا اپنے بھائی کے سودے پر سودا کرے، باہمی بغض و عداوت کے ذریعہ کو بند کرنے کے لیے۔

۱۰۔ شارع نے ذخیرہ اندوزی سے منع کیا اور کرنے والے کے بارے میں فرمایا:

لَا يَحْتَكِرُ اِلَّا خَاطِئٌ . ''صرف نافرمان ہی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے۔'' کیونکہ یہ خوراک کے حوالے سے لوگوں کو تنگی میں مبتلا کرنے کی خرابی کا ذریعہ ہے۔

۱۱۔ شارع کا صدقہ کرنے والے کو اپنا صدقہ (یعنی اپنی زکوۃ) خریدنے سے منع کر دینا، اگرچہ بازار میں اسے بکتا ہوا ہی پائے، کم قیمت کے عوض فقیر سے اس کے واپس حاصل کر لینے کے ذریعہ کو بند کرنے کے لیے۔

۱۲۔ شارع کا قرضدار کو اپنے مقروض سے تحفہ قبول کرنے سے منع کر دینا، حتیٰ کہ وہ اسے اپنے قرضے میں شمار کرے۔

۲۴۳۔ تو یہ دلیلیں اور ان کے علاوہ، ذرائع کی روک تھام کو احکام کی دلیلوں میں سے ایک دلیل شمار کرنے کے لیے کفایت کرنے والی حجت کے طور پر قائم ہیں، اور وہ جنھوں نے شریعت سازی کی اصولیات میں اسے شمار نہیں کیا تو انہوں نے بھی اسے کسی اور اصول اور قاعدے کے تحت داخل ہونے والی شمار کر کے اپنے بعض اجتہادوں میں اس کے تقاضوں کو [illegible]۔

اس میں سے ظاہریہ کا اختیار کردہ یہ مذہب ہے کہ اس شخص کو اسلحہ بیچنا باطل [illegible] جس کے بارے میں یقین حاصل ہو جائے کہ وہ اس کے ذریعہ سے پرامن لوگوں پر حملہ [illegible] ہوگا اور

ایسے شخص کو انگور بیچنا باطل ہوگا جس کے بارے میں یقین ہو جائے کہ وہ اس سے شراب نچوڑے گا کیونکہ ایسا فعل گناہ پر تعاون ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ﴾ (المائدہ:۲) ''نیکی اور پرہیزگاری میں ایک دوسرے کی امداد کرتے رہو اور گناہ اور ظلم وزیادتی میں مدد نہ کرو۔'' کی بنا پر جائز نہیں۔ [1]

حنفیہ نے وارث بنانے سے فرار اختیار کرنے والے کی مطلقہ بیوی کے وارث بنانے کو صحابی کا ایسا مذہب کہ جس کا کوئی مخالف معلوم نہیں اعتبار کرنے کے ذریعہ سے لے لیا ہے اور اسی طرح سے۔

اس بنا پر ذرائع کی روک تھام کے لینے میں مالکیہ تنہا نہیں ہیں جیسا کہ ان کے بارے میں کہا گیا ہے، انہوں نے صرف اور صرف اپنے علاوہ کی نسبت سے اس اصول کو زیادہ لیا ہے اور اسی کے بارے میں مالکی فقیہ قرافی کہتے ہیں، جہاں تک ذرائع کی بات ہے تو عا[illegible] پر اجماع کیا ہے کہ ان کی تین اقسام ہیں، ایک وہ جو کہ بالا جماع معتبر ہے، جیسے مسلمانوں کے راستوں میں کنویں کھودنا، اور ان کے کھانوں میں زہر ڈالنا، اور اس شخص کے پاس بتوں کو گالی دینا جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کو گالی دے گا، دوسری وہ جو کہ بالا جماع کالعدم ہے، جیسے انگوروں کی کاشت، تو شراب کے خوف کی بنا پر اس سے منع نہیں کیا جائے گا، اور تیسری وہ کہ جس میں اختلاف ہے، جیسے مقررہ مدت والے سودے، ہم نے اس میں ذریعہ کا اعتبار کیا ہے، اور ہمارے غیر نے ہماری مخالفت کی ہے، تو حاصل بحث یہ ہے کہ ہم اپنے علاوہ کی نسبت سے ذرائع کی روک تھام کے زیادہ قائل ہیں، نہ یہ کہ وہ ہمارے ساتھ خاص ہے [2] لیکن اس کے باوجود مالکیہ اور حنابلہ ذرائع کی روک تھام کو احکام کے اصولوں میں سے ایک مستقل اصول اعتبار کرنے میں بدستور اکیلے ہیں، اور نتیجہ کے طور پر وہ اپنے علاوہ کی نسبت سے اس کو زیادہ لینے والے ہیں، اور اس اصول پر قائم شدہ احکام کی بنیاد رکھنے والے ہیں۔

۲۳۴۔ ذرائع کا سد باب اور مصالح مرسلہ:

ذرائع کی روک تھام کا اصول، مصالح کے اصول کو پختہ کرتا ہے، اس کی توثیق کرتا ہے اور

---

[1] المحلی: ۹/ ۳٤۸.

[2] تنقیح الفصول، للقرافی: ۲۰۰، من ہامش: ٤٦٦ من کتاب مالك لا ستاذنا ابوزهرة.

اس کی پشت پناہی کرتا ہے کیونکہ وہ ایسے اسباب اور وسائل کو ممنوع کرتا ہے جو خرابیوں تک لے جانے والے ہیں اور یہ مصلحت کے پہلوؤں میں سے ایک مضبوط پہلو ہے، تو تب وہ مصلحت کو ثابت اور کامل کرنے والا ہے، بلکہ کبھی ذرائع کی روک تھام کی بعض صورتیں مصالح مرسلہ کی صورتوں میں سے تسلیم کی گئی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مصلحت کے اصول کو لینے والوں اور اس کا جھنڈا اٹھانے والوں اور وہ مالکیہ اور ان کے پیروکار ہیں، کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ذرائع کو بھی لینے والے ہیں اور جب وہ خرابی تک لے جائے تو اسے بند کرنے کا کہتے ہیں اور جب وہ راجح مصلحت تک لے جائے تو اسے کھولنے کا کہتے ہیں، اگرچہ وسیلہ اپنے وجود میں حرام ہی ہو اسی بنا پر انہوں نے ریاست اسلامیہ کو اجازت دی ہے کہ وہ دشمن ریاست کے شر سے بچنے کی خاطر ان کو مال دے سکتی ہے، بشرطیکہ اسلامی ریاست کمزور ہو اور انہوں نے کہا ہے کہ تب رشوت کے طور پر مال دینا جائز ہے، جب ایسے ظلم و زیادتی کو دفع کرنے کے لیے وہ حتمی طریقہ بن جائے کہ اس ظلم کا نقصان مال دینے کے نقصان سے زیادہ شدید ہو اور انہوں نے کہا ہے کہ جنگجو ریاست کو مسلمان قیدیوں کے فدیہ میں مال دینا جائز ہے، باوجود اس بات کے کہ جنگ لڑنے والی ریاست کو مال دینا جائز نہیں ہے، لیکن وہ اس جگہ پر زیادہ بڑے نقصان کے دور کرنے کی وجہ سے، یا زیادہ بڑی مصلحت کے لانے کی وجہ سے جائز ہے۔ [1]

---

[1] الفروق: للقرافی: ۲/ ۳۲-۳۳.

آٹھویں فصل:

آٹھویں دلیل عرف

۲۳۵۔عرف کی تعریف:

عرف: قول یا فعل جس سے معاشرہ مانوس ہو کر اس کا عادی بن جائے اور اپنی روزمرہ کی زندگی میں اس پر کاربند ہو جائے۔

فقہاء کے ہاں اس کا اور عادت کا مفہوم ایک ہے، سو ان کا یہ کہنا کہ یہ عرف اور عادت سے ثابت ہے، کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کے ہاں عادت عرف کا غیر ہے، بلکہ عادت عین وہی ہے، اس کا ذکر صرف اور صرف تاکید کے لیے ہے، نہ کہ اساس قائم کرنے کے لیے۔

عرف جیسا کہ تعریف سے واضح ہوا کہ کبھی وہ قولی یا فعلی ہوتا ہے اور کبھی عام یا خاص (محدود) ہوتا ہے وہ ان تمام قسموں سمیت کبھی صحیح یا فاسد ہوتا ہے۔

۲۳۶۔عملی عرف:

اعمال میں سے وہ عمل جس کے لوگ عادی ہو جائیں، جیسے بغیر بولے بیچنے اور خریدنے والے کا قیمت اور چیز کا تبادلہ کر لینا (بیع بالتعاطی) اور مہر کو فوری اور مؤخر میں تقسیم کرنا، اور حماموں میں ٹھہرنے کی مدت معین کیے بغیر ان میں داخل ہونا اور نہ (ان میں) استعمال ہونے والے پانی کی مقدار کا مقرر کرنا، اور گھریلو برتنوں اور جوتوں کے تیار کرنے کا آرڈر دینا، اور کھانے کو مہمان کے سامنے پیش کرنے کو مہمان کے لیے اس سے تناول کرنے کی اجازت اعتبار کرنا اور اسی کی مانند۔

قولی عرف:

یہ ہے کہ بعض الفاظ کے بارے میں لوگ آپس میں اس بات سے واقف ہو جاتے ہیں کہ وہ لفظ سے اس معنی کے علاوہ اور معنی مراد لیتے ہیں جس معنی کے لیے وہ لفظ بنایا گیا، جیسے ان کا آپس میں لفظ وَلَدْ کے صرف مذکر پر مونث کے لیے نہیں استعمال کرنے سے واقف ہونا

اورلفظ لحم (گوشت) کا مچھلی کے علاوہ پر استعمال کرنا اور لفظ دابہ (رینگنے والا) کا حیوانات میں سے ان پر استعمال جو چار ٹانگوں والے ہوں حالانکہ یہ لفظ اصل میں اس کے لیے بنایا گیا ہے جو زمین پر رینگتی ہو۔

عرف اپنی دونوں قسموں عملی اور قولی سمیت کبھی عام ہوتا ہے، جب وہ تمام اسلامی علاقوں میں پھیل جائے، اور ان علاقوں میں تمام لوگوں کا اس پہ چال چلن ہو جائے اور جو ایک علاقے میں ہو اور دوسرے میں نہ ہو یا مخصوص پیشے والوں یا مخصوص کاریگری والوں کے درمیان ہو وہ عرف خاص (محدود) ہوتا ہے۔

عراق میں عملی، خاص، عرف میں سے یہ ہے کہ حق مہر کو فوری اور موخر میں تقسیم کرنا، اور دیالی ضلع کے بعض علاقوں میں خریدار کو مالٹے خریدنے پر مزید کچھ اور کا دیا جانا۔

اور قولی، عام، عرف میں سے یہ ہے: لفظ دابہ کا چار ٹانگوں والوں پر استعمال کرنا اور اسے انسان پر استعمال نہیں کرتے ان کا آپس میں لفظ طلاق کے ازدواجی تعلق کو ختم کرنے پر استعمال کرنے سے واقف ہونا اور قولی، خاص، عرف میں سے یہ ہے کہ وہ الفاظ جن پر علوم والے، یا پیشوں اور صنعتوں والے اپنی اصطلاحیں (کسی مفہوم کی ادائیگی کے لیے خاص لفظ مقرر کرنا) قائم کرلیں، تو وہ ان کے استعمال کے وقت اصطلاحی معنی مراد لیتے ہیں نہ کہ ان کے لغوی معنی۔

۲۳۷۔ صحیح عرف وہ ہے جو شریعت کی نصوص (فرامین) میں سے کسی نص کے مخالف نہ ہو اور نہ وہ معتبر مصلحت کو ضائع کرے، اور نہ وہ راجح خرابی کو لے کر آئے، جیسا کہ لوگوں کا آپس میں اس بات سے واقف ہونا کہ جو لباس وغیرہ کی مانند منگیتر اپنی منگیتر کو دیتا ہے اسے تحفہ شمار کیا جائے گا اور وہ مہر میں داخل نہیں ہوگا اور جیسا کہ ان کا آپس میں حق مہر منعقد (عقد نکاح) کرنے کے وقت عام لوگوں کو دعوت دینے اور انہیں مٹھائی پیش کرنے سے واقف ہونا ہے اور جیسا کہ پچاس سال قبل اہل بغداد آپس میں اس بات سے متعارف تھے کہ گھروں والوں کے ہاں تعمیراتی کام کرنے والوں کو انہیں دوپہر کا کھانا دینا ہوگا اور اسی طرح سے قہوہ خانوں والے اس بات سے باہم متعارف ہیں کہ انہیں اپنے کاریگروں کو دوپہر اور شام کا کھانا دینا ہوگا اور جیسا کہ عراق میں لوگوں کا آپس میں اس بات سے واقف ہونا کہ موخر شدہ حق مہر طلاق کی بنا پر علیحدگی یا موت کے بعد ہی لازم ہوگا اور اس کا مطالبہ کیا جا سکے گا۔

اور فاسد عرف یہ ہے کہ جو شارع کی نص کے خلاف ہو، یا نقصان کو لاتا ہو، یا مصلحت کو دور کرتا ہو۔ جیسا کہ لوگوں کا آپس میں ناجائز سودوں کے استعمال سے واقف ہونا جیسے بینکوں یا افراد سے سود پر قرض مانگنا، اور جیسے قسمت پڑی، گھوڑ دوڑ، تاش اور شطرنج وغیرہ جیسے جوئے کا عادی ہونا۔

۲۳۸۔ عرف کی حجیت:

علماء نے عرف کو استنباط کے اصولوں میں سے ایسا اصول تسلیم کیا ہے کہ جس پر احکام کی بنیاد قائم ہوتی ہے، اور عرف کی حجیت پر دلالت کرنے والے ان کے اقوال میں سے یہ قول ہے کہ: عادت حاکم ہے۔ (اور جواز روئے عرف معروف ہو وہ اس کی مانند ہے جو از روئے شرط مشروط ہو۔) ان میں سے بعض ❶ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ (الاعراف: ۱۹۹) ''آپ درگزر کو اختیار کریں اور نیک کام کی تعلیم دیں۔'' سے عرف کی حجیت اور اس کے شرعاً معتبر دلیل ہونے پر دلیل پیش کرنے کا ارادہ کیا ہے، لیکن یہ دلیل کمزور ہے، کیونکہ آیت میں عرف سے مراد معروف ہے اور معروف وہ ہے جس کی اچھائی معلوم شدہ ہو اور اس کا کرنا واجب ہو اور یہ ہر وہ چیز ہے جس کا حکم شریعت نے دیا ہے۔ اور بعض نے ❷ نبی کریم ﷺ سے مروی حدیث: مَا رَاٰهُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ، ''وہ چیز جس کو مسلمان اچھا دیکھیں تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اچھی ہے۔'' سے عرف کی حجیت پر دلیل پیش کی ہے اور یہ دلیل بھی کمزور ہے، چنانچہ کئی ایک علماء نے کہا ہے کہ یہ سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے اور اس کی دلالت اجماع کی حجیت کی جانب اشارہ کرتی ہے، نہ کہ عرف کی ❸ سوائے اس صورت کے کہ جب اجماع کی بنیاد صحیح عرف پر ہو، تو اس منقول کی دلالت عرف کی اقسام میں سے ایک قسم پر محدود ہوگی نہ کہ پورے عرف پر۔

اور حق بات یہ ہے کہ عرف شرع میں معتبر ہے اور اس پر احکام کی بنیاد قائم کرنا صحیح ہے، اور یہ حقیقت میں خود مختار (مستقل) دلیل نہیں ہے، مگر یہ شریعت کی معتبر دلیلوں کی طرف

---

❶ الفروق: للقرافی: ۳/ ۱۴۹.

❷ الکاسانی فی بدائع الصنائع: ۵/ ۲۲۳، المبسوط، للسرخی: ۱۲/ ۱۳۸.

❸ الآمدی: ۳/ ۱۱۲۔

رجوع (توجہ) کرتی ہے اور جو بات ہم نے کی ہے اس پر دلیل کے کئی پہلو ہیں، ان میں سے:

پہلا: ہم نے باحکمت شارع کو پایا ہے کہ اس نے عرب کے جائز عرفوں کا لحاظ رکھا ہے، ان میں سے یہ ہے کہ: اس کا ان تجارتوں اور شراکتوں کو برقرار رکھنا جو عرب کے نزدیک جائز تھیں، جیسے مضاربت (منافع میں معین حصہ معین حصہ پر مال میں تجارت کرنا) اور (مختلف) تجارتیں اور اجرتوں پر کام جو کہ خرابیوں سے خالی ہوں۔ [2] اور ہم نے شارع کو پایا ہے کہ اس نے سلم (تجارت کی ایک قسم جس میں قیمت پیشگی دی جاتی ہے) کو اپنے منع کے حکم کہ انسان وہ چیز نہ بیچے جو اس کے پاس نہیں ہے، کے عموم سے الگ کر دیا (یعنی جائز قرار دیا) کیونکہ اہل مدینہ کا عرف اور عادت سلم پر جاری تھا اور آپ نے کھجوروں کے عوض کھجوریں فروخت کرنے سے منع کیا، مگر عرایا (تجارت کی ایک قسم) میں رخصت دے دی، عرایا یہ ہے کہ درخت پر موجود تر کھجوروں کو ان کی مقدار کا اندازہ لگا کر خشک کھجوروں کے عوض فروخت کرنا، کیونکہ وہ تجارت کی اس قسم سے آپس میں واقف تھے، اور اس کے ضرورت مند ہوتے تھے، تو حکمت والے شارع کے اس طریقہ کار نے اس جائز عرف کا لحاظ رکھنے پر دلالت کی جس پر لوگوں کے معاملات قرار پا چکے ہوں جہاں تک فاسد عرف ہے تو ہم نے شارع کو دیکھا ہے کہ وہ اس کی پاس داری نہیں کرتا بلکہ اسے ناجائز اور کالعدم قرار دیتا ہے، جیسا کہ اس نے لے پالک میں کیا ہے، حالانکہ وہ ان کی جاہلیت کی عادتوں میں سے تھی اور جیسا کہ اس نے عربوں کی عورتوں کو وارث نہ بنانے میں اسے کالعدم کر کے اور وراثت میں عورتوں کا حصہ مقرر کر کے کیا۔

دوسرا: عرف درحقیقت شرع کی معتبر دلیلوں کی طرف ہی لوٹتا ہے، جیسا اجماع، مصلحت مرسلہ، اور ذرائع، تو اجماع کی طرف لوٹنے والے عرف میں سے چیز تیار کروانے کا آرڈر، حماموں میں جانا، ان دونوں کے بارے میں بغیر کسی انکار کے عرف جاری ہے، لہٰذا یہ اجماع کے طبقہ میں سے ہے اور اجماع معتبر ہے، اور عرف میں وہ عرف بھی ہے جو مصلحت مرسلہ کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ عرف کو دلی کیفیات پر اختیار حاصل ہے، تو اس کی رعایت ان پر

---

[2] دیکھئے زیلعی کی شرح الکنز: ۵/۵۲ میں وہ کہتے ہیں: لوگ نبی کریم ﷺ کے دور میں مضاربت پر معاملہ کیا کرتے تھے تو آپ ﷺ نے انہیں اس پر برقرار رکھا۔

آسانی کرنے اور ان سے تنگی کو ختم کرنے کے باب سے ہے، بشرطیکہ عرف جائز ہو، فاسد نہ ہو۔ جیسا کہ ان کو عرف سے منتقل کرنے میں مشقت اور تنگی ہے اور تنگی زائل شدہ ہے، کیونکہ وہ فساد ہے اور سرخسی نے اپنی مبسوط میں اس مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے جہاں وہ کہتا ہے:
کیونکہ عرف میں ثابت شدہ شرعی دلیل سے ثابت ہے اور کیونکہ عام پھیلی ہوئی عادت سے الگ کرنے میں واضح تنگی ہے۔ ❶

تیسرا: مختلف زمانوں میں فقہاء کا عرف سے دلیل لینا اور اپنے اجتہاد میں اس کا اعتبار کرنا، عرف کے اعتبار کے صحیح ہونے پر دلیل ہے کیونکہ اس کے بارے میں ان کا علم سکوتی اجماع کے مرتبہ پر ہے، چہ جائے کہ ان میں سے بعض نے اس کی صراحت کر دی ہے اور بعض دیگر نے اس سے خاموشی اختیار کی ہے، تو اس کا معتبر ہونا اجماع کی بنا پر ثابت ہوا۔

۲۳۹۔ عرف پر احکام کی بنیاد کے معتبر ہونے کی شرائط:

عرف کے معتبر ماننے اور اس پر احکام کی بنیاد قائم کرنے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط لگائی گئی ہیں۔

پہلی: یہ کہ وہ نص کے مخالف نہ ہو، اس طرح سے کہ وہ جائز عرف ہو، جیسا کہ ان مثالوں میں ہے جو ہم نے جائز عرف کی بیان کی ہیں، اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ لوگ آپس میں اس بات سے واقف ہیں کہ امانت جس کے سپرد کرنے کے جائز ہونے کی عادت جاری ہے تو اس کو امانت سونپنے کے ساتھ ہی امانت میں (تصرف کی) اجازت ہوگی، جیسے سپرد کرنے والے کی بیوی، اس کی اولاد اور خادم، اس کی ایک اور مثال منقولہ چیز کا وقف کرنا اور سودوں کے ساتھ ملی ہوئی وہ شرطیں جن کا فیصلہ جائز عرف دیتا ہو اور اگر عرف نص کے مخالف ہو تو وہ معتبر نہیں، جیسے سود کا لین دین اور دعوت ولیمہ میں شراب کا دور اور شرمگاہوں کو برہنا رکھنا، تو یہ اور جو ان کی مانند ہوں ان کے غیر معتبر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ❷

نص کے مخالف عرف سے مقصود وہ عرف ہے جو اس کا ہر جہت سے مخالف ہو کہ اس کے لینے سے نص پر عمل کلی طور سے باطل قرار پاتا ہو، جیسا کہ ان مثالوں میں ہے جو ہم نے بیان

---

❶ المبسوط: ج۱۳/ ص۱٤.

❷ [illegible]

کی ہیں، مگر جب وہ اس حیثیت میں نہ ہو تو اسے نص کا مخالف شمار نہیں کیا جائے گا، اور اس کے دائرے میں اس پر عمل کیا جائے گا اور جو عرف کے فیصلہ کے علاوہ ہے اس میں نص پر عمل کیا جائے گا، جیسا کہ اشیاء تیار کروانے کے سودے میں ہے، درحقیقت یہ غیر موجود چیز کی تجارت ہے اور غیر موجود کی تجارت شریعت میں جائز نہیں ہے، لیکن اشیاء تیار کروانا جائز ہے کیونکہ بغیر کسی انکار کے لوگ اس پر معاملات کر رہے ہیں، تو عرف کی بنا پر اس پر عمل کیا جائے گا اور جو اس کے علاوہ ہے اس میں غیر موجودگی کی تجارت جائز نہ ہونے کے قاعدے کو لیتے ہوئے اسے منع کر دیا جائے گا۔

دوسری: عرف لگاتار ہو یا غالب ہو اور لگاتار کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلی ہے، اس معنی میں کہ وہ پیچھے نہ رہتا ہو اور کبھی اسے عموم کے لفظ سے تعبیر (بیان) کرتے، یعنی وہ اہل عرف کے درمیان مشہور اور عام ہو، ان کے یہاں معروف ہو اور ان میں سے پہلے جاری شدہ ہو اور غلبہ کا مطلب ہے کہ وہ اکثریت والا ہو، اس معنی میں کہ سوائے قلیل طور پر وہ پیچھے نہ رہتا ہو۔

غلبہ اور لگاتار کا اعتبار صرف اور صرف اہل عرف کے ہاں پائے جانے پر ہے، فقہی کتابوں میں پائے جانے کا نہیں کیونکہ اس میں بدل جانے کا احتمال ہے۔

تیسری: جس عرف پر تصرف (طور طریق، افعال وحرکات، کارروائی) کو محمول کیا جائے اس عرف کا تصرف کے وجود میں لانے کے وقت اس طرح سے موجود ہونا کہ عرف کی پیدائش تصرف کے وقت سے پہلے ہو چکی ہو، پھر وہ تصرف کے زمانہ تک مسلسل قائم رہتے ہوئے تصرف کے ساتھ آ ملے، اس بنا پر واجب ہوگا کہ اوقاف، وصیتوں اور تجارتوں کی دستاویزات اور نکاح نامے اور ان میں درج کردہ شرائط اور اصطلاحوں کی تفسیر اس عرف پر کی جائے جو تصرف کرنے والوں کے زمانے میں موجود ہو، نہ کہ ان کے بعد پیدا ہونے والے عرف پر، بنا بریں اگر کسی شخص نے اپنی زمین کی آمدن علماء یا طلباء پر وقف کر دی اور وقف کے وقت موجود عرف علماء کے مطلب کو ان کی جانب لوٹاتا ہو جن کے پاس دین کے امور کی مہارت ہو، کوئی اور شرط نہ لگاتا ہو اور طلباء کے مطلب کو دینی علم کے طلباء کی جانب لوٹاتا ہو، تو وقف کی آمدن ان علماء کی طرف لوٹائی جائے گی اور شہادت کے حصول کی شرط نہیں لگائی جائے گی، اگرچہ نیا عرف شہادت کو لازم ٹھہراتا ہے، جیسا کہ آمدن کو دینی طلباء کی طرف لوٹایا جائے گا ان کے

علاوہ کی طرف نہیں، اگرچہ نیا عرف ان کو بھی اور ان کے علاوہ کو بھی مراد لیتا ہے۔

چوتھی: ایسے قول یا عمل کا نہ پایا جانا جو اس کے برعکس مضمون کا فائدے دے رہا ہو، جیسا کہ بازار کا عرف قیمت کی قسطوں میں ادائیگی کا ہو، اور عقد کرنے والے دونوں صراحت کے ساتھ نقد ادائیگی پر متفق ہو جائیں، یا عرف یہ ہو کہ سامان لے جانے کے اخراجات خریدار پر ہوں گے اور وہ دونوں اس پر اتفاق کر لیں کہ وہ فروخت کنندہ پر ہوں گے یا عرف یہ ہو کہ رجسٹر میں اندراج کروانے کے اخراجات خریدار پر ہوں گے، اور دونوں فریق اس کے فروخت کنندہ پر ہونے کا اتفاق کر لیں، اور یہاں پر قاعدہ یہ ہے کہ جو بغیر ذکر کے عرف کی بنا پر ثابت ہو، وہ تب ثابت نہ ہوگا جب اس کے مخالف معنی کی صراحت کر دی جائے۔ [1]

۱۴۰۔ عرف احکام کے جاری کرنے کا مرجع ہے:

احکام کے جزوی (محدود) واقعات اور حادثات پر جاری کرنے کے لیے عرف کو بھی مرجع تسلیم کیا گیا ہے، اس میں سے یہ ہے کہ گواہی قبول کرنے کے لیے عدالت شرط ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق: ۲)

"اور آپس میں سے دو عادل شخصوں کو گواہ کر لو۔"

عدالت فقہاء کے نزدیک: ایسی پختہ عادت ہے جو اپنے صاحب کو تقویٰ اور کمال آدمیت (خصائل حمیدہ) سے وابستہ رہنے پر آمادہ کرے، تو جو چیز انسانیت کو عیب دار کرے گی اسے عدالت کے لیے بھی عیب ناک سمجھا جائے گا، اسے عیب ناک کرنے والی اشیاء زمانے اور جگہ کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہیں، اور اسی سے وہ بات ہے جس کا ذکر شاطبی نے کیا ہے جہاں وہ کہتے ہیں: جیسے سر کا ننگا رکھنا، حقیقت میں یہ بات علاقوں کے حساب سے مختلف ہے، مشرقی علاقوں میں یہ چیز کمال آدمیت کے لیے عیب ناک نہیں ہے، تو اس اختلاف کی بنا پر شرعی حکم مختلف ہوگا، اور اہل مشرق کے ہاں یہ عدالت میں عیب ناک ہوگا اور اہل مغرب کے ہاں عیب ناک نہیں ہوگا۔

اسی طرح سے قرآنی صریح عبارت میں آمدہ حکم:

---

[1] القواعد، للعز بن عبدالسلام: ۲/ ۱۷۸.

﴿وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ (البقرة: ۲۳۳) ''اور جن کے بچے ہیں ان کے ذمہ ان کا روٹی کپڑا ہے جو مطابق معروف (دستور) کے ہو۔'' کے جاری کرنے کے وقت خرچہ کا اندازہ لگانے کے لیے عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، کیونکہ صریح عبارت نے اس کی مقدار بیان نہیں کی۔

امام جصاص رحمہ اللہ نے اپنی کتاب احکام القرآن میں جو کہا ہے اس میں الفاظ یہ ہیں: اور جب عورت دوری اختیار کر لے اور اس سے زیادہ خرچے کا تقاضا کرے جو اس کی مثل کے لیے دستور و رائج ہے تو اسے نہیں دیا جائے گا، اور اسی طرح سے اگر خاوند عرف اور عادت میں اس جیسی کے خرچہ پر کی مقدار سے کوتاہی کرے تو یہ جائز نہیں ہے اور اس جیسی کے خرچہ پر وہ مجبور کیا جائے گا۔ [1]

اور اسی طرح ہی سے ہوگی وہ چیز بھی جسے شارع نے واجب قرار دیا ہو اور اس کی مقدار مقرر نہ ہو تو اس کا اندازہ لگانے کے لیے عرف کو اختیار کیا جائے گا۔

۲۴۱۔ زمانے کے بدلنے سے احکام کا بدلنا:

وہ احکام جن کی بنیاد عرف اور عادت پر قائم ہو، تب وہ بدل جاتے ہیں، جب عادت بدل جاتی ہے اور فقہاء کے قول: (زمانے کے بدلنے پر احکام کے بدلنے کا انکار نہ کیا جائے) سے یہی مقصود ہے، اور اسی کے بارے میں امام شہاب الدین قرافی کہتے ہیں: عادتوں پر مرتب ہونے والے احکام، عادتوں کے ساتھ گھومتے ہیں، جیسے بھی وہ گھومیں، اور انہی کے ساتھ ہی وہ بھی بیکار ہو جاتے ہیں جب وہ بیکار ہو جائیں، جیسا کہ معاملات میں نقدی ہے اور سامان اور اس جیسی اشیاء کے معاوضوں میں عیوب ہیں، تو اگر نقدی اور سکہ میں عادت دوسرے سکہ کی طرف بدل جائے تو تجارت میں قیمت کو اس سکہ پر محمول کیا جائے گا جس سے عادت کا دوبارہ آغاز ہوا ہے، نہ کہ وہ جو اس سے پہلی تھی، اسی طرح جب عادت میں ایک چیز کپڑے کے لیے نقص ہو تو اس کی وجہ سے خریدی ہوئی چیز کو ہم واپس کر دیں گے، پھر جب عادت تبدیل ہو جائے اور وہی نقص اشیاء میں محبوب بن جائے جو قیمت کی زیادتی کا موجب ہو تو اس کی بنا پر وہ واپس نہ ہوگی، اسی قانون کے ساتھ ان تمام احکام کو جانچا جائے گا جو عادتوں

[1] الجصاص: ۱/ ٤٧٨.

پر مرتب ہوتے ہیں، اور یہ تحقیق علماء کے درمیان متفقہ ہے۔ اسی قانون کے مطابق تمام ایام میں فتاویٰ کا لحاظ کیا جائے گا، تو جب بھی عرف کا دوبارہ آغاز ہو تو اس کا اعتبار کرو، اور جب بھی وہ ختم ہو جائے تو اسے ختم کر دو۔ ❶

اسی بنیاد پر احکام مختلف ہوئے ہیں، ابو حنیفہ کا ظاہری عدالت کو کافی قرار دینے کا مذہب اسی سے ہے، چنانچہ انہوں نے حدود اور قصاص کے علاوہ میں گواہوں کے نیک قرار دیے جانے کی شرط نہیں لگائی، کیونکہ لوگوں پر نیکی غالب تھی اور ان کا باہمی معاملہ سچائی پر تھا، لیکن ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے دور میں جھوٹ زیادہ ہو گیا، جس سے ظاہری عدالت کا لینا فساد اور حقوق کے ضیاع کا باعث بن گیا، تو دونوں نے گواہوں کے نیک قرار دیے جانے کو لازمی قرار دیا اور ابو حنیفہ اور انؒ کے صاحبین کے درمیان اس اختلاف کے بارے میں فقہاء نے کہا ہے کہ یہ دور اور وقت کا اختلاف ہے، حجت اور دلیل کا اختلاف نہیں ہے، اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ گھر اور بعض کمروں کی ظاہری رؤیت سے رؤیت کے اختیار کا ختم ہو جانا اور اس کے مطابق ائمہ حنفیہ نے فتویٰ دیا کیونکہ کمرے ایک ہی طرز پر بنائے جاتے ہیں، لیکن تعمیرات کے بارے میں لوگوں کی عادت بدل گئی تو ان کے بعد آنے والوں نے فتوی دیا کہ رویت کا اختیار تب تک ختم نہ ہو گا جب تک گھر کے تمام کمروں کو نہ دیکھ لیا جائے، اس کی ایک اور مثال قرآن کی تعلیم پر اجرت لینے کی ہے، متاخر فقہاء نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے، کیونکہ عادت بدل گئی تھی، اس لیے کہ سابقہ معاملہ ان تعلیم دینے والوں کے لیے بیت المال سے عطیات مقرر کرنے کا تھا، تو جب یہ منقطع ہو گیا، تو متاخرین نے اجرت لینے کے جائز ہونے کا فتویٰ دے دیا تاکہ قرآن کو چھوڑ نہ دیا جائے جس سے وہ مٹ جائے گا، اس کی ایک مثال نبی کریم ﷺ کا صدقہ فطر کے لیے کھجوروں کا ایک ٹوپا، یا جو کا ایک ٹوپا، یا خشک انگوروں کا ٹوپا، یا پنیر کا ٹوپا فرض کرنا اور مدینہ میں ان کی عام خوراک یہی تھی، تو جس وقت خوراکیں بدل گئیں تو نئی خوراکوں سے ایک ٹوپا دیا جائے گا۔ ❷

۲۴۲۔ احکام کا یہ ردو بدل صرف ان احکام کو شامل ہے جو عرف پر مبنی ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، لہٰذا یہ ان قطعی احکام کو شامل نہیں جنہیں شریعت لے کر آئی ہے، جس طرح اس

---

❶ القرافی: ۱/ ۱۷۶۔ اعلام الموقعین: ۳/ ۹۔ ❷ اعلام الموقعین: ۳/ ۹۔

ردوبدل کوشریعت کے لیے منسوخ نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ حکم باقی ہے، صرف اس کے جاری کرنے کی شرائط پوری نہیں تھیں تو اس کے علاوہ اور حکم جاری کر دیا گیا، اس کی وضاحت اس بات سے ہوگی کہ جب عادت بدلتی ہے تو اس کا مطلب ہے کہ نئی پیش آنے والی حالت ایک اور حکم جاری کرنے کو ضروری قرار دے رہی ہے، یا یہ مطلب ہے کہ اصلی حکم تو باقی ہے لیکن عادت کی تبدیلی نے اس کے جاری کرنے کے لیے مخصوص شرائط کا پورا ہونا ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ گواہوں کے لیے عدالت شرط ہے، اور اس کے ثابت شدہ ہونے کی بنا پر ظاہری عدالت ہی کافی ہوا کرتی تھی، پھر جب جھوٹ کی کثرت ہوگئی تو اس نے نیک قرار دینے کی شرط کو ضروری قرار دیا، اور اسی کے بارے میں شاطبی رحمہ اللہ کہتے ہیں: اختلاف کا مطلب ہے کہ جب عادات مختلف ہو جائیں تو ہر عادت ایسی شرعی بنیاد کی جانب لوٹے گی جس کے ذریعہ سے اس پر حکم لگایا جائے گا۔ [1]

---

[1] الموافقات: ٢/ ٢٨٦.

نویں فصل:

نویں دلیل صحابی رضی اللہ عنہ کا قول

۲۴۳۔ تمہید:

جمہور علماء اصول کے نزدیک صحابی وہ ہے جس نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا اور آپ پر ایمان لایا اور اتنی مدت آپ کے ساتھ رہا جتنی مدت اس کے لیے صاحب کا کلمہ استعمال کرنے کے لیے عرف کی رو سے کافی ہو، جیسے خلفاء راشدین، سیدنا عبداللہ بن عباس، سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اور ان کے علاوہ جو نبی کریم ﷺ پر ایمان لایا اور اس نے آپ کی مدد کی، اور آپ سے سنا، اور اس نے آپ کی پیروی کو اختیار کیا۔

نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس ذمہ داری کو لے لیا، ان میں سے کچھ علم، فقہ، فتویٰ دینے، اور لوگوں کے درمیان فیصلے کرنے میں مشہور ومعروف ہوئے، اور ان کے فتوے اور فیصلے نقل ہو کر ہم تک پہنچے تو کیا یہ درست ہوگا کہ ہم ان فتووں اور فیصلوں کو فقہ کے مآخذ میں سے ایسا مآخذ تسلیم کریں کہ مجتہد جس کا پابند ہو، اور اس سے تجاوز نہ کرے، بشرطیکہ وہ مسئلہ کے حکم کو نہ پائے، نہ کتاب میں، نہ سنت میں، اور نہ اجماع میں؟ یہ وہ بات ہے جس میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔

۲۴۴۔ محل اختلاف:

صحابی رضی اللہ عنہ کے قول کی حجیت میں علماء کے اختلاف کا موقع ومحل لامحدود نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے:

پہلی بات: صحابی رضی اللہ عنہ کا قول ایسی بات کے بارے میں ہو، جو رائے اور اجتہاد سے معلوم نہ کی جا سکتی ہو، کیونکہ اسے نبی کریم ﷺ سے سننے پر محمول کیا جائے گا، تو وہ سنت کے طبقہ سے ہوگی اور سنت احکام کے تقرر کا ماخذ ہے، اس قسم کے لیے حنفیہ نے سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی بات کی مثال پیش کی ہے کہ انہوں نے کہا: کم ترین حیض تین دن ہے، اور

ان کے نزدیک ثابت شدہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ قول ہے: کم ترین حق مہر دس درہم ہے۔

دوسری بات: صحابی رضی اللہ عنہ کے اس قول کو شرعی حجت تسلیم کیا جائے گا جس پر اتفاق حاصل ہو، کیونکہ وہ اجماع ہے، اور اس طرح سے صحابی رضی اللہ عنہ کا وہ قول جس کا مخالف معلوم نہ ہو تو وہ سکوتی اجماع کے طبقہ میں ہے، اور سکوتی اجماع کے قائلین کے نزدیک یہ بھی حجت ہے۔

تیسری بات: صحابی رضی اللہ عنہ کا قول اس جیسے دوسرے صحابی رضی اللہ عنہ کو پابند بنانے والی حجت تسلیم نہیں کیا جائے گا، ہم نے دیکھا ہے کہ صحابی رضی اللہ عنہ آپس میں اختلاف کرتے ہیں، اور ایک دوسرے کو اپنی اختیار کردہ بات کا پابند نہیں کرتے۔

چوتھی بات: صحابی رضی اللہ عنہ کا ایسا قول جو اجتہاد اور رائے سے صادر ہوا ہو، تو یہ وہ ہے جس کے بارے میں اختلاف ہوا ہے، کیا یہ ان کے بعد آنے والوں کے لیے حجت ہے یا نہیں؟ [1]

۲۴۵۔ بعض علماء کے مطابق یہ شرعی حجت ہے اور جب حکم نہ کتاب میں پایا جائے، نہ سنت میں اور نہ اجماع میں تو مجتہد پر اس کا لینا لازم ہے، اور جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اختلاف ہو تو ان کے اقوال میں سے اختیار کرنا اس پر لازم ہے۔

بعض دوسرے علماء کے مطابق یہ شرعی حجت نہیں اور نہ ہی مجتہد پر صحابی کے قول کا لینا لازم ہے، بلکہ وہ شرعی دلیل کے تقاضے کو لے۔

پہلوں نے اس بات کو دلیل بنایا ہے کہ صحابی کے اجتہاد میں صحیح ہونے کا احتمال بہت زیادہ ہے اور غلطی کا احتمال بہت تھوڑا ہے، کیونکہ صحابی نے نزول وحی کا مشاہدہ کیا ہے اور شریعت سازی کی حکمت اور اسباب نزول سے باخبر ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک لمبی مدت تک رابطہ رہا ہے، جس نے شریعت کی معرفت اور اس کے مطالب کا ذوق اسے دلایا ہے، اور یہ تمام کا تمام ان کی آراء کے مقام و مرتبہ کو ان کے علاوہ کی آراء سے بلند کرتا ہے، اور ان کے اجتہاد کو بنسبت ان کے علاوہ کے اجتہاد کے صحیح ہونے کے زیادہ قریب کرتا ہے۔

دوسروں نے دلیل میں یہ بات پیش کی ہے کہ ہم کتاب وسنت کی اور جن دلیلوں کی

---

[1] شرح مسلم الثبوت: ۲/ ۱۸۵ و مابعدھا.

جانب ان دونوں کی نصوص (صریح عبارات) نے راہنمائی کی ہے ان کی اتباع کے پابند بنائے گئے ہیں صحابی کا قول ان میں سے نہیں ہے اور رائے پر مبنی اجتہاد غلطی اور درستگی دونوں کے نشانہ پر ہے اس میں صحابی اور غیر صحابی کے درمیان کوئی فرق نہیں، اگر چہ صحابی کے تعلق سے غلطی کا احتمال کم ہے۔

جس بات کو ہم راجح (قابل عمل) کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ صحابی کا قول لازم شدہ دلیل نہیں ہے لیکن جہاں پر نص (صریح عبارت میں حکم) نہ کتاب میں ہو، نہ سنت میں ہو اور نہ اجماع میں ہو، اور نہ ہی اس مسئلہ میں کوئی اور معتبر دلیل پائی جائے تو وہاں پر ہم اس کو لے لینے کی طرف مائل ہیں، سو اس حالت میں ہم صحابی کے قول کے لینے کو بہتر سمجھتے ہیں۔

دسویں فصل:

دسویں دلیل، ہم سے پہلے کی شریعت

۲۴۶۔ ہم سے پہلے کی شریعت سے مقصود:

ہم سے پہلے کی شریعت سے مقصود وہ احکام ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہم سے پہلے گزرنے والی امتوں کے لیے مقرر کیا، اور ان امتوں تک پہنچانے کے لیے اپنے انبیاء ورسل علیہم السلام پر انہیں اتارا۔

ہماری شریعت کے ساتھ ان کے تعلق کے بارے میں اور ہمارے تناسب سے ان کی حجیت کی حدود کی انتہاء کے بارے میں علماء نے اختلاف کیا ہے، اور ان کے اقوال کا تذکرہ کرنے سے پیشتر ضروری ہے کہ اختلاف کا موقع ومحل بیان کیا جائے، کیونکہ ہم سے پہلے کی شریعت کی چند اقسام ہیں، ان میں سے وہ بھی ہے جس کے ہمارے لیے حجت ہونے پر اتفاق ہے اور وہ بھی ہے جس کے ہمارے حق میں منسوخ ہونے پر اتفاق ہے اور وہ بھی جس میں اختلاف ہے۔

۲۴۷۔ ہم سے پہلے کی شریعت کی اقسام:

پہلی قسم: وہ احکام جو قرآن وسنت میں آ چکے، اور ہماری شریعت میں دلیل موجود ہے کہ وہ ہم پر اسی طرح سے فرض ہیں، جس طرح سے ہم سے سابق امتوں اور اقوام پر فرض شدہ تھے، احکام کی اس قسم کے ہمارے لیے شریعت ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں اور ہمارے تعلق سے اس قسم کے شریعت اور حجت ہونے کا ماخذ وہ ہماری ہی شریعت کی نصوص (فرامین) ہیں، اس قسم میں سے روزوں کی فرضیت ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ۱۸۳) ''اے ایمان والو! تم پر روزہ فرض کیا گیا ہے جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیا گیا تھا تا کہ تم تقویٰ اختیار کرو۔''

۲۴۸۔ **دوسری قسم:** وہ احکام جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے قرآن میں بیان کیا، یا انہیں رسول اللہ ﷺ نے اپنی سنت میں بیان کیا اور ہمارے حق میں ان کے منسوخ ہونے پر ہماری شریعت میں دلیل قائم ہے، یعنی وہ احکام سابقہ امتوں کے ساتھ خاص تھے، اسی قسم سے ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں آیا ہے: ﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْدَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ٥ وَ عَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِيْ ظُفُرٍ وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَآ اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَآ اَوِ الْحَوَايَآ اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَ اِنَّا لَصٰدِقُوْنَ ٥﴾ (الانعام: ۱۴۵۔ ۱۴۶) ''آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ان میں تو میں کوئی حرام نہیں پاتا کسی کھانے والے کے لیے جو اس کو کھائے مگر یہ کہ وہ مردار ہو یا کہ بہتا ہوا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے یا جو شرک کا ذریعہ ہو کہ غیر اللہ کے لیے نامزد کر دیا گیا ہو، پھر جو شخص بے تاب ہو جائے، بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو واقعی آپ کا رب غفور رحیم ہے اور یہود پر ہم نے تمام ناخن والے جانور حرام کر دیئے تھے اور گائے اور بکری میں سے ان دونوں کی چربیاں ان پر ہم نے حرام کر دی تھیں مگر وہ جو ان کی پشت پر یا انتڑیوں میں لگی ہو یا جو ہڈی سے ملی ہو، ان کی شرارت کے سبب ہم نے ان کو یہ سزا دی اور ہم یقیناً سچے ہیں۔'' اور نبی کریم ﷺ کا فرمان: وَاُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِاَحَدٍ قَبْلِيْ، ''میرے لیے غنیمتیں حلال کر دی گئی ہیں، اور مجھ سے قبل کسی کے لیے حلال نہیں کی گئیں۔'' تو آیت نے ایسی اشیاء کے حرام قرار دینے پر دلالت کی جو ہمارے لیے حرام نہیں کی گئیں، بلکہ وہ ہمارے لیے حلال کی گئی ہیں اور حدیث نے مسلمانوں کے لیے غنیمتوں کے حلال ہونے پر دلالت کی ہے، حالانکہ وہ سابقہ امتوں کے لیے حلال نہیں تھیں۔

۲۴۹۔ **تیسری قسم:** وہ احکام جن کا ذکر نہ ہماری کتاب میں ہے اور نہ ہمارے نبی کریم ﷺ کی سنت میں ہے اور علماء کے درمیان بغیر کسی اختلاف کے یہ قسم ہمارے لیے شریعت نہیں ہے۔

۲۵۰۔ **چوتھی قسم:** وہ احکام جنہیں کتاب وسنت کی نصوص لے کر آئی ہیں اور ہمارے

تعلق سے ان احکام کے باقی ہونے یا باقی نہ ہونے پر ان نصوص کے تسلسل میں کوئی دلیل قائم نہیں ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَ الْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوْحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥) ''اور ہم نے یہودیوں کے ذمہ تورات میں یہ بات مقرر کر دی تھی کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے۔'' تو یہ وہ قسم ہے جس میں اختلاف واقع ہے اور ہمارے تعلق سے اس کی حجیت میں اختلاف ہوا ہے۔

بعض علماء جیسے حنفیہ، اس کی حجیت کی طرف گئے ہیں، اور یہ کہ اسے ہماری شریعت کے ایک جزء کی مانند سمجھا جائے گا، جبکہ دوسرے علماء نے یہ بات اختیار کی ہے کہ وہ ہمارے لیے شریعت نہیں ہے، اور ہر فریق نے اپنے مذہب کی حمایت میں بہت سے دلائل پیش کی ہیں۔ [1]

۲۵۱۔ سچی بات یہ ہے کہ یہ اختلاف غیر اہم ہے، کیونکہ اس میں عمل پر کوئی اختلاف مرتب نہیں ہوتا، اس لیے کہ سابقہ شریعتوں کے احکام میں سے کوئی حکم ایسا نہیں ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ نے ہم پر بیان کیا ہو، یا اسے رسول اللہ ﷺ نے ہم سے بیان کیا ہو، مگر ہماری شریعت میں اس کے ہمارے حق میں منسوخ ہونے یا باقی ہونے پر دلالت کرنے والی چیز موجود ہے، خواہ باقی رکھنے یا منسوخ کرنے کی وہ دلیل اسی نص (فرمان) کے تسلسل میں آئے جس نے سابقہ شریعتوں کا حکم ہمارے لیے بیان کیا ہے یا وہ دلیل کتاب وسنت کی نصوص میں کسی اور جگہ پر آئے۔

اس موقع پر اپنے قول کی تائید میں ہم سابقہ آیت ﴿وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المآئدة: ٤٥) کے احکام کا ذکر کرتے ہیں، کیونکہ بعض لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زخموں اور اعضاء میں قصاص کا ہونا ہمارے لیے شریعت نہیں ہے، وہ صرف اور صرف ہم سے پہلوں کے لیے شریعت تھا لہٰذا ہم اس کے پابند نہیں ہیں، یہ فقط خام خیالی ہے جو کسی حجت اور دلیل پر قائم نہیں ہے علماء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف

---

[1] دیکھئے المستصفی ۱۳۲ ومابعدها۔ الآمدی: ٤/ ١٨٦ ومابعدها۔ شرح مسلم الثبوت: ۲/ ۱۸٤، ۱۸۵ المسودة ۱۹۳۔ الاحکام لابن حزم: ٥/ ۲۷٤۔ التلویح علی التوضیح: ۲/ ۱٦.

نہیں ہے کہ اس آیت کے احکام ہمارے حق میں ثابت ہیں، اور یہ کہ وہ ہماری شریعت کا جزء ہیں اور جو بھی مختلف فقہی مدارس کی کتابوں پر باخبر ہے تو وہ جان کے قصاص کے لیے اور جو جان کے علاوہ ہے اس میں قصاص کے لیے خاص باب پائے گا، لہٰذا وہ بغیر اختلاف کے ہمارے حق میں ثابت شدہ حکم ہے۔

شافعی رحمہ اللہ اس آیت کے سلسلہ میں کہتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ نے اہل تورات پر جو فرض کیا اس کا ذکر کیا تو فرمایا: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ (المآئدة: ٤٥) ''اور ہم نے یہودیوں کے ذمہ تورات میں یہ بات مقرر کر دی تھی کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ۔'' الخ اس امت میں قصاص کے ہونے کے بارے میں کسی اختلاف کا مجھے علم نہیں ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ نے اہل تورات کے درمیان اس حکم کے ہونے کا بیان کیا ہے مجھے اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ دو آزاد مسلمانوں کے درمیان جان میں اور اس کے علاوہ ایسے زخموں میں قصاص ہے جن زخموں میں قصاص کے مقام سے قصاص لیے جانے والے پر ہلاکت کے خوف کے بغیر قصاص کی استطاعت ہو۔ [1]

ابن قدامہ رحمہ اللہ کی المغنی میں ہے: جان کے علاوہ میں قصاص کے جاری کرنے پر تمام مسلمانوں نے اجماع کیا ہے، بشرطیکہ وہ ممکن ہو۔ [2]

ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی اپنی تفسیر میں آیت کے تقاضے پر عمل کرنے پر اجماع نقل کیا ہے۔ [3]

تو اس آیت کے احکام ہم سے پہلے کی شریعت کے قائلین اور اس بارے میں ان کے مخالفین دونوں فریقوں میں سے ہر ایک کی رائے پر ہمارے حق میں جاری شدہ ہیں، پہلا فریق تو اپنے مذہب کے مطابق اسی آیت سے دلیل لیتا ہے اور دوسرا فریق بھی اسی آیت سے دلیل لیتا ہے کیونکہ ہماری شریعت کے دلائل اس کے ہمارے تعلق سے شریعت ہونے پر قائم ہیں، اور ان دلائل میں سے:

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ (البقرة:١٧٨)

---

[1] احکام القرآن، للشافعی: ١/ ٨٢٠ـ ٨٢١. [2] المغنی: ٧/ ٧٠٢ـ ٧٠٣.

[3] تفسیر ابن کثیر: ٢/ ٧٢

''تم پر مقتولوں کا قصاص لینا فرض کیا گیا ہے۔'' اور سنت میں ہے: وَالْعَمَدُ قَوَدٌ اِلَّا اَنْ يَعْفُوَ وَلِیُّ الْقَتِيْلِ ، ''قتل عمد میں قصاص ہے سوائے اس کے کہ مقتول کا وارث معاف کر دے۔'' ایک اور حدیث میں ہے: مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيْلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظْرَيْنِ ، اِمَّا اَنْ يَفْتَدِيَ ، وَاِمَّا اَنْ يَقْتُلَ . ''جس کا کوئی قتل کر دیا جائے تو وہ دو اختیاروں میں سے بہتر کے ساتھ ہے، یا یہ کہ وہ فدیہ لے لے اور یا یہ کہ وہ قتل کر دے۔'' تو یہ نصوص (فرامین) صراحت کے ساتھ قتل عمد (جان بوجھ کر) میں قصاص کے واجب ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور قتل میں قصاص اس بات کا بعض حصہ ہے جسے وہ آیت لائی ہے جس آیت کی بابت ہماری گفتگو ہے۔

دوسری دلیل: نبی کریم ﷺ نے زخموں میں قصاص کا فیصلہ دیا ہے۔ [1] اور دانت میں بھی، لیکن نقصان رسیدہ نے قصاص معاف کر دیا۔ [2]

تیسری دلیل: نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مَنْ اُصِيْبَ بِدَمٍ اَوْ خَبْلٍ ، اَیْ جَرَاحٍ فَهُوَ بِالْخِيَارِيْنَ اِحْدٰى ثَلَاثٍ ، اِمَّا اَنْ يَقْتَصَّ اَوْيَاْخُذَ الْعَقْلَ اَیْ اَلدِّيَةَ اَوْ يَعْفُوَ . ''جس کو خون یا زخم پہنچایا گیا تو اسے تین چیزوں میں سے ایک کا اختیار ہے، یا یہ کہ وہ قصاص لے لے یا دیت (خون بہا) لے لے، یا معاف کر دے۔'' [3]

چوتھی دلیل: اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة:١٩٤) ''جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اسی کے مثل زیادتی کرو جو اس نے تم پر کی ہے۔'' علماء نے کہا ہے کہ اس آیت میں وہ قصاص شامل ہے، جو جان میں اور جان کے علاوہ میں ہے جو کہ اس آیت: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المآئدة: ٤٥) ''اور ہم نے یہودیوں کے ذمہ تورات میں یہ بات مقرر کر دی تھی کہ جان کے بدلے جان۔'' میں آیا ہے۔ [4] اس سب سے واضح ہو گیا کہ احکام آیت قصاص جو ہم سے پہلے لوگوں کے لیے شرع تھی وہ ہمارے حق میں بھی ان دلائل کے ساتھ ثابت ہیں جو ہماری شریعت میں آئے ہیں۔

---

[1] اقضية الرسول ﷺ للشيخ عبدالله بن محمد بن فرج، ص٩.

[2] المرجع السابق: ص١٣. [3] نيل الاوطار للشوكاني: ٧/٧.

[4] الآمدي: ٤/ ١١٩ـ ١٠١ـ المستصفى للغزالي: ١/ ١٣٤ـ ١٣٥.

گیارہویں فصل:

گیارہویں دلیل، استصحاب

۲۵۲۔ اس کی تعریف:

استصحاب کا لغوی معنی ہے، ساتھ ہونے کو طلب کرنا اور پھر ساتھ کا برقرار رہنا، اصطلاح میں ثابت شدہ کے ثابت کرنے اور نفی شدہ کی نفی کرنے کا ہمیشہ برقرار رہنا۔ [1] یا یہ ہے کہ حکم کا اسی حالت پر ثابت رہنا جس پر وہ تھا جب تک اس کو بدل دینے والی چیز نہ پائی جائے۔ [2] تو جس کا وجود ماضی میں معلوم شدہ ہو پھر اس کے زائل ہونے میں شک ہو جائے تو ہم اس کے سابقہ موجود سے استصحاب کرتے ہوئے اس کے باقی ہونے کا حکم دیں گے اور جس کا عدم وجود ماضی میں معلوم شدہ ہو، پھر اس کے وجود میں شک ہو جائے تو ہم اس کے سابقہ عدم وجود سے استصحاب کرتے ہوئے اس کے عدم وجود کے برقرار ہونے کا حکم دیں گے۔

اس بنا پر جس آدمی کا زندہ ہونا کسی معین وقت میں معلوم شدہ ہو تو ہم اس کی زندگی کے برقرار ہونے کا حکم دیں گے تا آنکہ اس کی وفات پر دلیل قائم ہو جائے۔ جس نے عورت سے کنواری ہونے کی بنا پر شادی کی پھر اس نے ہمبستری کے بعد اس کے غیر کنواری ہونے کا دعویٰ کر دیا تو کنوارہ پن کے وجود سے استصحاب کرتے ہوئے بلا دلیل اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ پیدائش کے آغاز سے یہی اصل ہے۔

جس نے کتا اس بنا پر خریدا کہ وہ پولیس کا کتا ہے، جو کہ نشانات کا اچھی طرح سے کھوج لگاتا ہے اور جرائم کی سراغ رسانی میں مددگار ہے، یا اس لیے خریدا کہ وہ شکاری کتا ہے، پھر اس نے کتے میں اس صفت کے نہ ہونے کا دعویٰ کر دیا تو سابقہ عدم وجود سے استصحاب کی بنا پر، کیونکہ اصل اس صفت کا نہ ہونا ہے اور یہ صرف مشق اور تربیت کا نتیجہ ہوتی ہے، اس کی بات معتبر ہوگی، سوائے اس صورت کے کہ جب خلاف دعویٰ بات ثابت ہو جائے۔

---

[1] اعلام الموقعين: ١/ ٢٩٤. [2] الشوكاني: ص ٢٠.

۲۵۳۔ استصحاب کی اقسام:

پہلی قسم: حلال قرار دیئے ہوئے اصلی حکم کا اشیاء کے لیے استصحاب (حکم کا اسی حالت پر ثابت رہنا جس پر وہ تھا) کرنا۔ [1]

کھانے، یا پینے، یا جانور یا سبزہ، یا بے جان اشیاء میں سے فائدہ پہنچانے والی اشیاء جن کے ناجائز قرار دینے کی دلیل موجود نہ ہو تو وہ اشیاء حلال ہوں گی، اس لیے کہ حلال شدہ ہونا ہی کائنات کی موجودات کا اصلی حکم ہے، ان میں سے جو بھی حرام ہوگی وہ صرف اور صرف شارع کی جانب سے دلیل کی بنا پر حرام ہوگی کیونکہ وہ نقصان دہ ہے۔

فائدہ پہنچانے والی اشیاء کے لیے اصلی حکم حلال قرار دینے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں پر بطور احسان فرمان: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ﴾ (الجاثیہ: ۱۳) ''اور آسمان وزمین کی ہر ہر چیز کو بھی اس نے اپنی طرف سے تمہارے لیے مطیع کر دیا ہے۔'' اور اس کا یہ فرمان: ﴿الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا﴾ (البقرۃ: ۲۹) ''وہ اللہ جس نے تمہارے لیے زمین کی تمام چیزوں کو پیدا کیا۔'' اور احسان کرنے اور مطیع کرنے کا تمام صرف اسی صورت ہو سکتا ہے جب ان مخلوقات سے نفع اٹھانا حلال ہوگا، جہاں تک نقصان پہنچانے والی اشیاء ہیں تو آپ ﷺ کے اس فرمان: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ، نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے۔'' کی بنا پر ان میں اصلی حکم حرام ہے۔

دوسری قسم: بے گناہی و چھٹکارا اصلی یا عدم (جس کا کوئی وجود نہ ہو) اصلی کا استصحاب کرنا۔

لہٰذا انسان کا ذمہ کسی بھی حق (کی ذمہ داری اور جواب دہی) سے مشغول نہیں ہے، سوائے اس پر (یعنی اس کے خلاف) دلیل قائم ہو جانے کے، سو جس نے دوسرے پر دعویٰ کیا تو اس کا ثابت کرنا دعویٰ کرنے والے پر ہے، کیونکہ مدعیٰ علیہ میں اصل مدعیٰ بہ (وہ چیز جس کا دعویٰ کیا گیا ہو) سے بے گناہ ہونا ہے اور جب تجارتی شریک عدم منافع کا دعویٰ کرے تو اس کی بات ہی معتبر ہوگی کیونکہ اصل عدم منافع ہے لہٰذا اسی عدم سے استصحاب کیا جائے گا،

---

[1] لطائف الاشارات: ۵۵۔۵۶۔

سوائے اس کے خلاف ثابت ہو جانے کے۔

تیسری قسم: شرعی حکم کو ثابت کرنے والے وصف سے تب تک استصحاب کرنا جب تک اس وصف کے خلاف دلیل قائم نہ ہو جائے۔

لہٰذا جس کے لیے زمین یا منقولہ چیز کی ملکیت ثابت شدہ ہے تو اس کی یہ ملکیت برقرار رہے گی اور ہم اس کا حکم دیں گے، سوائے اس کے کہ جب اس کے زائل ہونے کی دلیل قائم ہو جائے، جیسے اس نے بیچ دی یا وقف (صدقہ) کر دی، یا ہبہ (تحفہ) کر دی۔ اور ذمہ کا اس وقت قرض کے ساتھ مشغول ہو جانا جب اس شغل کا سبب مال یا بربادی مال کی ذمہ داری موجود ہو تو پھر یہ مشغولیت قائم اور دائم باقی رہے گی، سوائے جب بدل دینے والا پایا جائے، یعنی سوائے ادا کرنے یا بے قصور ٹھہرانے کے ذریعہ سے ذمہ کو اس سے فارغ قرار دینے پر دلیل قائم ہو جائے اور خاوند بیوی کے درمیان حلت کا ثابت ہونا بدستور باقی رہے گا تا آنکہ علیحدگی کے حاصل ہو جانے کی دلیل پائی جائے۔ اور اسی طرح سے۔

۲۵۴۔ استصحاب کی حجیت:

حنفیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک جو جس پر تھا اسی پر اس کے باقی رکھنے اور جو اس کے مخالف ہوا سے دفع کرنے کے لیے استصحاب حجت ہے اور یہی مطلب ہے ان کے یہ کہنے کا کہ استصحاب دفاع میں حجت ہے، اثبات میں نہیں جبکہ ان کے غیر کے نزدیک جیسے حنابلہ اور شافعیہ ہیں، دفاع اور اثبات، یعنی سابقہ حکم کے ثبوت کے لیے حجت ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ گویا وہ نئی موجود دلیل سے ثابت ہے کیونکہ چیز جس پر تھی اسی پر ہونے کے ظن غالب کو استصحاب ضروری قرار دیتا ہے اور شرعی عملی احکام میں ظن غالب معتبر ہے۔

گم شدہ کے بارے میں ان کے اختلاف کی بنیاد یہی اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک استصحاب کی بنا پر وہ زندہ ہے، تو وہ گم ہونے کے وقت اپنے مال اور موجود حقوق کے تعلق سے وہی حکم لے گا جو زندوں کا ہے، لہٰذا اس سے وارث نہ ہوا جائے گا اور نہ اس سے اس کی بیوی جدا ہوگی، لیکن اس کی یہ زندگی کسی نئے حق کے حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، یعنی ایسی چیز ثابت کرنے کی جو گم شدہ کو بوقت گمشدگی حاصل نہ تھی، سو جب اس کا وارث بنانے والا اس سے پہلے مر جائے تو وہ وارث نہ ہوگا، اس معنی میں کہ وہ وراثت سے

اپنے حصہ کو سپرد کر دینے کے مطالبہ کی قیمت کا حق دار نہ ہوگا، اور اس حصے کو اس کا حال واضح ہونے تک صرف روک کر رکھا جائے گا، پھر اگر ظاہر ہو کہ وہ زندہ ہے تو وہ اپنے رکے ہوئے حصے کا حقدار ہوگا، اور اگر قاضی کے فیصلہ کی بنا پر اس کی موت ثابت ہو تو اس کے حصے کو اس کے وارث بنانے والے کے ان وارثوں پر تقسیم کر دیا جائے گا جو اس وقت زندہ ہوں گے۔

جہاں تک دفاع اور اثبات دونوں کے اعتبار سے استصحاب کی حجیت کے قائلین ہیں، تو ان کے نزدیک گمشدہ کی زندگی ثابت شدہ ہوگی اور اس کے لیے پورے طور پر زندوں کا حکم ہوگا، چنانچہ نہ اس کا مال تقسیم ہوگا، نہ اس سے اس کی بیوی جدا ہوگی، اور جب اس کا وارث بنانے والا اس سے پہلے مر جائے تو وہ وراثت سے اپنے حصے کا حقدار ہوگا، اسی اختلاف کی مانند انکار کے وقت صلح میں ان کا اختلاف کرنا ہے، تو حنفیہ کے نزدیک یہ صلح مدعی اور انکار کرنے والے مدعی علیہ کے درمیان صحیح ہے اور غیر حنفیہ جیسے شافعیہ کے نزدیک یہ صلح ٹھیک نہیں، اور ان کی دلیل وہی ہے، جو ہم نے دفاع اور اثبات دونوں کے اعتبار سے استصحاب کی حجیت ہونے کا بتا دیا ہے۔

۲۵۵۔ استصحاب پر ملاحظات:

پہلی: استصحاب حقیقت میں کوئی نیا حکم ثابت نہیں کرتا، لیکن اس کی بدولت وہ سابقہ حکم جو کہ معتبر دلیل سے ثابت شدہ ہے برقرار رہتا ہے، چنانچہ وہ اپنے وجود میں کوئی فقہی دلیل نہیں ہے اور نہ کوئی ایسا مصدر ہے کہ جس سے سیرابی احکام کی خواہش کی جائے، وہ صرف اور صرف اس سابقہ حکم کے باقی ہونے کا قرینہ (احوالی علامت) ہے جسے اس کی دلیل نے ثابت کیا ہے۔

دوسری: استصحاب کی جانب تب منتقل ہوا جاتا ہے جس وقت مسئلہ کے حکم کی محدود (خاص) دلیل نہ ہو، وہ اس طرح سے کہ فقیہ غور وفکر کرتا ہے اور دلیل کی جستجو میں اپنی پوری محنت صرف کر دیتا ہے، پھر بھی اسے نہیں پاتا، تو استصحاب کی طرف رجوع کرتا ہے، اسی بنا پر وہ جیسا کہ بعض نے اس کے متعلق کہا ہے، فتویٰ کے محور کا آخر ہے، چنانچہ جب مفتی سے کسی واقعے کے متعلق سوال کیا جائے تو وہ اس کا حکم کتاب میں تلاش کرتا ہے، پھر سنت میں...... الخ، پھر اگر وہ حکم نہیں پاتا تو وہ نفی اور اثبات کی حالت کے استصحاب سے اس کا حکم حاصل کر لیتا ہے، چنانچہ اگر شک اس کے زائل ہونے میں ہو تو اصل اس کا باقی ہونا ہوگا اور اگر شک اس

کے ثابت ہونے میں ہوتو اصل اس کا نہ ہونا ہے۔ ❶

۲۵۶۔ وہ قواعد اور اصول جن کی بنیاد استصحاب پر ہے:

استصحاب پر بہت سارے قواعد اور اصول کا تقرر ہوا ہے، وہ اسی پر قائم ہیں اور اسی سے جنم لیتے ہیں، ان میں سے:

پہلا: اشیاء میں اصل (حکم) حلال شدہ ہونا ہے۔

اس اصول سے معاہدے، تصرفات اور لوگوں کے درمیان متفرق معاملات کے جائز قرار دینے کا حکم مرتب ہوتا ہے، سوائے جب اس کے حرام قرار دینے کی نص (فرمان) مل جائے، فقہاء کے ایک گروہ کا یہی قول ہے۔

دوسرا: اصل ذمہ کا بے گناہ ہونا ہے، یا ذمہ میں اصل بے گناہ ہونا ہے۔

اس اصول کو شہری (سول) اور تعزیری دونوں مقدمات میں یکساں طور پر لیا گیا ہے، چنانچہ جس نے دوسرے پر حق کا دعویٰ کیا تو اصل اس حق کا نہ ہونا ہے، سوائے جب مدعی اس کو ثابت کر دے۔

تہمت زدہ تب تک بری ہے جب تک اس کا قرض لینا ثابت نہ ہو جائے، یہاں سے یہ بات جنم لیتی ہے کہ شک تہمت زدہ کی مصلحت اجاگر کرتا ہے اور تہمت زدہ کی بے گناہی میں غلطی کرنا بے گناہ کو قرض ڈال دینے کی غلطی سے بہتر ہے۔

تیسرا: یقین شک سے زائل نہ ہوگا، چنانچہ جس نے وضو کیا پھر اسے ٹوٹ جانے کا شک ہو گیا تو اس کا وضو باقی ہے، اور جس کا نکاح ثابت ہے تو اس کی زوجیت یقین کے بغیر زائل نہ ہوگی اور جو کسی وجود کا شرعی ذریعہ سے مالک بنا تو اس کی ملکیت سوائے ایسے تصرف کے جو ملکیت کو نقل کرنے والی ہو کے زائل نہ ہوگی اور اس قاعدے کی علت یہ ہے کہ یقین ایسا موجود شدہ معاملہ بن چکا ہے کہ جس میں کوئی شک وشبہ نہیں تو اس یقین کا استصحاب کیا جائے گا، سوائے اس کے کہ جب اس کے ختم ہو جانے کی دلیل قائم ہو جائے، جہاں تک خالی شک ہے تو وہ یقین کو ہلا دینے کی طاقت نہیں رکھتا لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

---

❶ الشوکانی: ص۸۰۵.

تیسرا باب:

احکام اور ان کے قواعد حاصل کرنے کے طریقے

۲۵۷۔ تمہید:

پہلے باب میں ہم نے حکم اور اس سے تعلق والی اشیاء کے بارے میں بات چیت کی دوسرے باب میں احکام کے دلائل کے بارے میں بات کی، اس باب میں ہم چاہتے ہیں کہ احکام کو ان کے ماخذ سے حاصل کرنے کے طریقوں کے متعلق اور احکام کو حاصل کرنے اور ان ماخذ سے ان پر مطلع ہونے کی راہ میں جن قواعد سے مجتہد راہنمائی لیتا ہے، ان کے متعلق بات کریں۔

شریعت سازی کے ماخذ کا سب سے پہلا ماخذ کتاب وسنت کی نصوص (فرامین) ہیں، لہٰذا ہر استخراج کی جائے رجوع اور ہر دلیل کی بنیاد یہی ہیں اس بنا پر کہ یہ نصوص (فرامین) عربی زبان میں آئی ہیں، لہٰذا زبان کے ان قواعد کی واقفیت ضروری ہے جونصوص کی تفسیر کے لیے خاص (محدود) ہیں۔ اہل اصول نے عربی زبان کے اسلوبوں کا، اور الفاظ کے اپنے معانی میں استعمالوں کا اور الفاظ کی اپنے معانی پر دلالتوں کا تتبع وتلاش اور احاطہ کرنے کے بعد ان قواعد کے بیان کرنے کی جانب توجہ دی ہے...... الخ

یہ قواعد، جنہیں ہم قواعد اصولیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں [1] انفرادی طور پر نصوص کے سمجھنے اور کامل ترین صورت میں ان کی تفسیر کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں، بلکہ احکام کی شریعت سازی سے شارع کے عمومی مقاصد کی پہچان نہایت ضروری ہے۔

---

[1] کسی قسم کی بھی عربی زبان میں لکھی قانونی عبارت کی تشریح کرنے کے لیے یہ قواعد ضروری ہیں کیونکہ عربی عبارت کو سمجھنے کے لیے یہ قواعد پیمانے اور ترازو ہیں، سو جب تک قانون عربی زبان میں لکھا ہوا ہے تو وہ اپنے الفاظ اور عبارتوں کے سمجھے جانے میں ان پیمانوں اور ضابطوں کے تابع ہے، خواہ وہ قانون آغاز ہی سے عربی میں وضع شدہ ہو یا کسی اجنبی لغت سے ترجمہ شدہ ہو، اس بنا پر نصوص کی تشریح میں ان کا لحاظ نہ کرنا قانون کے سمجھنے اور اس کے احکام کی واقفیت اور مختلف واقعات پر قانون کی نصوص کے جاری کرنے کے لیے درکار امور میں غلطی کا باعث ہوگا، جس کے نتیجہ میں لوگوں کے حقوق ضائع ہوں گے، کیونکہ قاضی اپنی سمجھ کے مطابق قانون جاری کرتا ہے تو جب ⇦⇦⇦

اور مجتہد کے لیے مزید یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ان قواعد سے واقف ہو جن سے نصوص (فرامین) کے درمیان اور احکام کے درمیان بظاہر نظر آنے والے تعارض کو دور کرنے میں مدد لی جاتی ہے، اس تعارض کو ختم کرنے کی کیفیت کو اور اس کے طریقوں کو جن میں ناسخ ومنسوخ کی، اور دلیلوں اور احکام کے درمیان ترجیح دینے کے قواعد کی واقفیت شامل ہے کو جاننے اور پہنچانے۔

احکام حاصل (استنباط) کرنے کے طریقے اور اس کے قواعد، لغوی اصولی قواعد کے علم پر اور عمومی شریعت سازی کے مقاصد کے علم پر اور دلیلوں کے درمیان تعارض ختم کرنے اور ان کے بعض کو بعض پر ترجیح دینے کی کیفیت کے علم پر اور ناسخ ومنسوخ کی واقفیت پر قائم ہیں۔ اس بنا پر ہم اس باب کو تین فصلوں میں تقسیم کریں گے۔

پہلی: اصولی قواعد کے بارے میں

دوسری: شریعت سازی کے عمومی مقاصد کے بارے میں

تیسری: ناسخ ومنسوخ، اور تعارض اور ترجیح کے بارے میں

⇐⇐⇐ اس کی سمجھ بیمار ہوگی یا عیب ناک ہوگی یا صحیح نہ ہوگی، تو یہ حقوق والوں کے حقوق کو ضائع کرنے اور غیر مستحقین کو دے دینے یا بے گناہ کو قرض ڈال دینے، یا مجرم کو بری کر دینے کا موجب ہوگا، آخر میں فائدے کے طور پر ہم یہاں یہ وضاحت کرتے ہیں کہ قوانین کی تشریح تین قسم کی ہے (پہلی) فقہی تشریح: اور یہ وہ ہے جسے فقہاء قوانین کی اپنے شرحوں میں سرانجام دیتے ہیں، اور تشریح کی یہ قسم بال کی کھال اتارنے، خالص فکری ہونے اور ماحول کا لحاظ نہ کرنے کی علامات سے معروف ہے۔ (دوسری) عدالتی تشریح: اور یہ قسم ماحول کا اور قاضی کے سامنے پیش کردہ روئے داد کا لحاظ کرنے کی علامت سے معروف ہے، سو یہ ایسی تشریح ہے جس پر فقہی تشریح کے برخلاف فضیلت اور ماحول سے متاثر ہونے کی کیفیت غالب ہے، اس کے ساتھ ساتھ قاضی دعویٰ کی تفصیلات میں غور وفکر کے وقت قانون کی تشریح کی مشق کرتا ہے، تو وہ اس کو نافذ کرنے کے لیے تمہید (ابتداء) کے طور پر اس کی تشریح کرتا ہے، اس بنا پر ابتداء میں اور مستقل طور پر معین قانون کی عبارت کی تشریح کا حکم سے مطالبہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جاری کرنے کے لیے یہ تشریح ضروری ہے۔ (تیسری) شریعت سازی (احکام کے تقرر) والی تشریح: یہ وہ ہے جسے نص (فرمان) میں پوشیدگی کو یا اپنی کسی عبارت کے ابہام (جس سے مقصود متعین کرنا مشکل ہو) کو یا مطلق (لامحدود) کو مقید (مشروط) کرنے، یا اس کی تشریح میں اختلاف اور جھگڑے کو ختم کرنے اور زائل کرنے کے لیے شارع بذات خود سرانجام دیتا ہے تشریح کی یہ قسم اصلی نص (فرمان) کے ساتھ ملحق ہوگی اور اسی کا جزء تسلیم کی جائے گی اور تشریح اپنی قسموں سمیت نصوص کی تشریح کے ان قواعد سے مدد حاصل کرتی ہے جن قواعد کی جانب ہم نے اشارہ کیا ہے، تاکہ نص کے منطوق (صرف لفظ کی دلالت بغیر اس کے پیش نظر رکھے جسے اس سے استنباط کیا گیا ہے) کی واقفیت ہو سکے، جہاں تک نص موجود نہ ہونے کی بات ہے تو تب قیاس اور شریعت سازی کے مقاصد اور ان کی مانند اشیاء سے تعاون لیا جائے گا تاکہ مطلوبہ حکم معلوم ہو سکے۔

پہلی فصل:

لغوی اصولی قواعد

۲۵۸۔ تمہید:

یہ قواعد اصل عبارتوں کے الفاظ سے تعلق رکھتے ہیں، ان کے اپنے معانی دینے کی جہت سے، جیسا کہ ہم قبل ازیں اشارہ کر چکے ہیں، اور ان قواعد کو اچھی طرح سے سمجھنے کے لیے ضروری ہے، کہ الفاظ کی معنی کے تناسب سے اقسام کی واقفیت ہو، پھر ہر قسم کے تحت درج ہونے والی شاخوں اور تقسیموں کی پہچان ہو۔

لفظ اہل اصول کے نزدیک اپنے معنی کے تناسب اور اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے چار قسموں میں تقسیم شدہ ہے۔

پہلی قسم: لفظ کے معنی کے لیے وضع کرنے اور بنانے کے اعتبار سے، لفظ اس اعتبار سے خاص (محدود) اور عام (لامحدود) اور مشترک (دونوں کے درمیان) ہے۔

دوسری قسم: لفظ کو جس معنی کے لیے بنایا گیا اس میں یا اس کے علاوہ استعمال کرنے کے اعتبار سے اور لفظ اس اعتبار کی رو سے حقیقت اور مجاز اور صریح اور کنایہ ہے۔

تیسری قسم: لفظ کے معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے، یعنی جس معنی میں لفظ استعمال شدہ ہے، اس معنی کے واضح اور پوشیدگی کے اعتبار سے، اور لفظ اس اعتبار کی رو سے ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مجمل، مشکل اور متشابہ ہے۔

چوتھی قسم: لفظ جس معنی میں استعمال شدہ ہے اس معنی پر دلالت کرنے کی کیفیت کے اور اس لفظ سے معنی سمجھنے کے طریقوں کے اعتبار سے، اور اس اعتبار کی رو سے لفظ کی معنی پر دلالت یا عبارت کے طریقہ سے ہوگی یا اشارہ کے طریقہ سے، یا دلالت کے طریقہ، یا اقتضاء کے طریقہ سے۔

ان اقسام میں سے ہر قسم کے متعلق اسی ترتیب کے مطابق الگ الگ بحث میں ہم بات چیت کریں گے، جس ترتیب کا ہم نے ذکر کیا ہے، کیونکہ یہ ایک فطری ترتیب ہے، چنانچہ سب

سے پہلے لفظ معنی کو واضح کرتا ہے، پھر وہ اس معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، پھر اس کی معنی پر دلالت کو واضح اور پوشیدگی کی جہت سے دیکھا جاتا ہے، پھر معنی کو پہچاننے کے طریقہ سے بحث کی جاتی ہے، خواہ وہ معنی واضح ہو یا پوشیدہ ہو۔

پہلی بحث، لفظ کا معنی کے لیے بنایا جانا:

۲۵۹۔ لفظ معنی کے لیے اپنے بنائے جانے کے اعتبار سے خاص اور عام اور مشترک میں تقسیم شدہ ہے اور خاص کے تحت مطلق اور مقید اور امر اور نہی درج شدہ ہیں، اس بنا پر ہم اس بحث کو مطالب میں تقسیم کریں گے، پہلا خاص کے بارے میں، دوسرا عام کے بارے میں اور تیسرا مشترک کے بارے میں۔

پہلا مطلب، خاص

اس کی تعریف اور اقسام:

۲۶۰۔ خاص لغت کی رو سے: منفرد ہونے والا، یہ ان کی اس بات سے ہے، کہ فلاں فلاں چیز کے ساتھ مخصوص شدہ ہے، یعنی اس میں منفرد اور اکیلا ہے، اہل اصول کی اصطلاح کی رو سے، ہر وہ لفظ جسے انفرادی طور پر ایک معنی کے لیے بنایا گیا ہو۔ ❶

اس کی تین اقسام ہیں، خاص ذاتی، جیسے زید اور محمد کی مانند علموں کے نام اور خاص نوعی (نوع ایسی قسم جس میں صرف ایک قسم ہو) جیسے مرد اور عورت اور گھوڑا، خاص جنسی (جنس وہ قسم جس میں ایک سے زائد قسمیں ہوں) جیسے انسان، اور خاص ہی سے وہ لفظ بھی ہے جو بجائے ذوات (جوہر) کے اوصاف کے لیے وضع شدہ ہو، جیسے علم، جہالت، اور ان کی مانند۔ ❷

نوعی (وہ قسم جو جنس سے خاص ہے) اور جنسی (وہ قسم جو نوع سے عام ہے) کے خاص سے ہونے کی وجہ صرف یہی ہے کہ خاص میں جس چیز کو پیش نظر رکھا جاتا ہے وہ ہے لفظ کا ایک معنی کو اس حیثیت سے لینا کہ وہ ایک ہے، بغیر یہ دیکھے کہ بیرون میں اس کے افراد ہیں یا نہیں ہیں، اس بات میں کوئی شک نہیں کہ خاص نوعی جیسے رَجُلٌ (مرد) ایک معنی کے لیے وضع شدہ

---

❶ اصول السرخسی: ۱/ ۱۲۵۔ شرح المنار: ص ٦٤۔٦٥.

❷ اصول التشریع الاسلامی للاستاذ علی حسب اللہ: ص ۱۸۰.

ہے اور وہ ہے ایسا مذکر جو کم سنی کی عمر سے متجاوز ہو اور اس معنی کے افراد کا بیرون میں موجود ہونا قابل توجہ نہیں ہے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، اور اسی طرح سے خاص جنسی، جیسے انسان ایک معنی یعنی ایک حقیقت کے لیے وضع شدہ ہے اور وہ ہے بولنے والا جاندار، اس ایک حقیقت کے لیے بیرون میں کئی ایک اقسام کا موجود ہونا قابل توجہ نہیں ہے، کیونکہ وہ اقسام پیش نظر نہیں ہیں، اس بنا پر خاص نوعی اور خاص جنسی دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک معنی ہے، سو وہ دونوں اس جانب سے اس خاص ذاتی (ذات وہ چیز ہے جو جاننے یا خبر دینے کے قابل ہو) کی مانند ہیں، جو ایک معنی کے لیے وضع شدہ ہو، اور وہ معنی ہے ذات کی شخصیت۔

خاص اور اس کی اقسام کی تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ گنتی کے الفاظ جیسے تین اور دس اور بیس اور سو اور ان کی مانند، یہ تمام کے تمام الفاظ خاص میں داخل ہیں، اس اعتبار کی بنا پر کہ یہ خاص نوعی سے ہیں اس بات کی بعض اہل اصول نے صراحت کی ہے۔ ❶ تو تین اور اس کی مانند گنتی کے دیگر نام (علامات) ایک معنی کے لیے وضع شدہ ہیں کیونکہ وہ عین اسی عدد کے لیے ہی بنائے گئے ہیں، یعنی اکائیوں کے مجموعہ کو مجموعی حیثیت سے بغیر کسی اور چیز کو پیش نظر رکھے (وضع کیا گیا ہے) اور عدد کا افراد سے مرکب ہونا اس کے خاص ہونے میں نہ عیب کا باعث ہے اور نہ اس میں کثرت کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ وہ ایسے ہے جیسے زید کے بکثرت اجزاء، اس کی وضاحت اس طرح سے ہے کہ تین کا معنی اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہے، جس طرح کہ زیدیت کا معنی اس کے اجزاء کے اندر موجود نہیں ہے لیکن بعض دیگر اہل اصول نے گنتی کے ناموں (علامتوں) کو خاص ہی سے ٹھہرایا ہے، مگر خاص نوعی سے ہونے کی بنیاد پر نہیں، بلکہ اس بنیاد پر کہ وہ بکثرت افراد پر اس حالت میں دلالت کرتے ہیں کہ وہ افراد اسی لفظ کے اندر ہی محصور ہوتے ہیں اور جو اس قسم کا ہو تو وہ خاص ہی میں سے ہے، اسی لیے اہل اصول کا یہ گروہ خاص کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے کہ خاص وہ لفظ ہے جو بکثرت محصور (بند) شدہ (افراد) کے لیے بنایا گیا ہو، جیسے گنتی کے نام، یا ایک کے لیے بنایا گیا ہو، خواہ وہ ایک شخص کے اعتبار سے ہو جیسے زید، یا نوع (صنف، ایسی قسم جس میں صرف ایک قسم ہی ہو) کے اعتبار سے ہو، جیسے مرد، یا جنس (ایسی قسم جس میں بہت ساری قسمیں

❶ الازمیری: ١/ ١٢٨۔ التلویح: ١/ ٣٤۔ تسهيل الوصول الى علم الاصول للمحلاوي: ٣٠.

ہوں) کی حیثیت سے جیسے انسان ہے [1] تو خواہ ہم پہلی تعریف اوران کے قول کو لے لیں یا دوسری تعریف اوران کے قول کو لے لیں، بہرحال گنتی کے نام خاص ہی سے تسلیم شدہ ہیں۔

۲۶۱۔ خاص کا حکم:

خاص اپنی ذات میں واضح ہوتا ہے، اس میں کوئی اجمال اور اشکال نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے لیے بنائے گئے معنی پر قطعی دلالت کرتا ہے، یعنی کسی احتمال کے بغیر جو دلیل سے پیدا ہونے والا ہو، یہ اپنے مدلول کے لیے حکم کو قطعی طور پر ثابت کرتا ہے نہ کہ ظنی طور پر۔ اس کی مثال قسم کے کفارہ کے متعلق اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ﴾. (المائدة: ٨٩)

یعنی ''جو کوئی نہ پائے پس تین دن کے روزے ہیں۔''

اس نص سے جو حکم مستفاد ہے، وہ تین دن کے روزوں کا وجوب ہے، کیونکہ لفظ ثـلاثـة (تین) خاص کے الفاظ میں سے ہے جو اپنا معنی قطعی بتاتا ہے اور کسی کمی یا بیشی کا احتمال نہیں رکھتا۔ اس کی ایک اور مثال وارثوں کے حصص ہیں، جو قرآن میں مذکور ہیں وہ سب قطعی ہیں کیونکہ وہ (لفظ) خاص سے ہیں۔

مثال دیگر آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: فِيْ كُلِّ اَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ. یعنی ہر چالیس بکری پر ایک بکری (زکوٰۃ) ہے۔'' زکوٰۃ کا نصاب چالیس بکریوں کے ساتھ مقرر فرمانا ایسا تعین ہے جو نہ کمی کا احتمال رکھتا ہے اور نہ بیشی کا۔ لہٰذا مثال کے طور پر یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ بکریوں کا نصاب زکوٰۃ انتالیس ہے یا پچاس ہے نیز چالیس کے ساتھ نصاب زکوٰۃ مقرر کرنا ہی آخری بات ہے جس میں کمی اور بیشی کا احتمال نہیں کیونکہ یہ بھی خاص (لفظ) سے ہے، یہی خاص کا حکم ہے۔ لیکن اگر خاص کی تاویل پر کوئی دلیل قائم ہو جائے یعنی اس کے لیے بنائے گئے معنی کے علاوہ کوئی مراد ہو یا اسی میں سے دیگر معنی مراد ہو تو اس حال میں خاص کو دلیل کے مقتضی پر محمول کر دیا جائے گا۔ اس کی مثال حنفیہ کا وہ مذہب ہے، جس میں انہوں نے ہماری ذکر کردہ

---

[2] التلويح على التلوضيح: ١/ ٣٢-٣٤ اور بعض نے خاص کی تعریف یہ کی ہے کہ ایسا لفظ جو محصور (گھیرا ڈالی گئی) شدہ چیز کو لیتا ہو، یا وہ ایک ہوگی یا دو ہوگی یا تین ہوگی یا اس سے زیادہ ہوگی، دیکھئے شرح ورقات إمام الحرمين للخطاب: ص ٣٠، اور لطائف الاشارات: ص ٣٠.

حدیث مبارکہ میں وارد بکری کو حقیقی بکری پر محمول کیا ہے یا اس کی قیمت پر۔ اس پر ان کی دلیل مقصد تشریح کو ملحوظ رکھنا ہے، وہ یہ کہ حکمت والے شارع نے زکوٰۃ کو ہی مشروع فرمایا ہے، اصل مقصود فقراء کو نفع دینا اور ان کی ضروریات کو پورا کرنا ہے، یہ مفہوم جس طرح اصل بکری دینے سے پورا ہو جاتا ہے، اسی طرح اس کی قیمت دے دینے سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔

جب خاص کا حکم وہ ہے جو ہم نے واضح کر دیا ہے، علماء کے مابین یہی محل اتفاق ہے، حنفیہ نے مسائل میں جہاں دوسروں سے اختلاف کیا تو اسی کو حجت بنایا، ان مسائل میں سے ہم صرف ایک کا ذکر کرتے ہیں۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حیض والی عورتیں جن پر ان کے خاوند داخل ہوئے ہوں لیکن حاملہ نہ ہوں، ان میں سے طلاق والی کی عدت تین قروء ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)

یعنی ''طلاق والیاں اپنے بارے میں تین قروء انتظار کریں گی۔''

لیکن اس بات میں ان کا اختلاف ہے کہ قروء سے کیا مراد ہے؟ حنفیہ کے ہاں اس سے مراد حیض ہے لہٰذا: مطلقہ تین حیض عدت گزارے گی۔ حنفیہ کے مخالفین کا قول ہے کہ مراد اطہار ہیں۔ حنفیہ نے دلیل دی ہے کہ لفظ ثَلَاثَة جب خاص ہے تو وہ اپنے معنیٰ پر قطعی صورت کے ساتھ دلالت کرتا ہے، لہٰذا: حکم بغیر کمی بیشی کے تین قروء عدت کے وجوب کا ہے، جب ہم لفظ قروء کے معنیٰ کو طہروں پر محمول کریں گے تو مدت تین قروء سے زیادہ ہو جائے گی یا کم ہو جائے گی جو کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ نص کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اور حکم خاص کے خلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طہر میں خاوند اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے اگر ہم اس کو عدت میں سے شمار نہ کریں تو عدت تین طہر اور ایک طہر کا کچھ عرصہ ہو جائے گی۔ اور اگر ہم اس کو شمار کر لیں تو عدت دو طہر اور ایک طہر کا کچھ حصہ ہو جائے گی، یہ بات حکم نص کے خلاف ہوگی جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔

لیکن اگر ہم قروء کو حیض کے معنیٰ میں سمجھ لیں تو عدت بلا کمی اور بیشی کے تین حیض ہو جائے گی یہی نص کا حکم اور خاص کا تقاضا ہے۔ لہٰذا: ذہن کو اس طرف لے جانا ضروری ہے کہ قروء کا معنیٰ حیض ہیں اطہار نہیں ہیں۔ [1]

---

[1] اصول السرخسی: ١/ ١٢٨۔ شرح المنار لابن ملك: ص٧٨.

۲۶۲۔قوانین وضعیہ میں خاص کی مثالیں:

قوانین وضعیہ میں خاص کی مثال عراقی شہری قانون نمبر۲۴۴ ہے جس کی عبارت یوں ہے:

لَا تُسْمَعُ دَعْوَى الْكَسْبِ دُوْنَ سَبَبٍ فِي جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ الْمُتَقَدِّمَةِ بَعْدَ اِنْقِضَاءِ ثَلَاثِ سَنَوَاتٍ مِنَ الْيَوْمِ الَّذِيْ عَلِمَ فِيْهِ الدَّائِنُ بِحَقِّهِ فِي الرُّجُوْعِ . وَلَا تُسْمَعُ الدَّعْوٰى كَذَالِكَ بَعْدَ اِنْقِضَاءِ خَمْسِ عَشَرَةَ سَنَةً مِنَ الْيَوْمِ الَّذِيْ نَشَأَ فِيْهِ حَقُّ الرُّجُوْعِ .

اس قانون میں مذکورہ مدتیں بھی خاص کی مثال سے ہیں۔ یہ اپنے معنی پر قطعی الدلالت ہیں، یہ قطعی طور پر مدت ختم ہو جانے پر حکم ثابت کرتی ہیں، حکم یہ ہے کہ بغیر سبب کے دعویٰ کسب کا سماع نہیں کیا جائے گا۔

نیز عراقی سزاؤں کے قانون میں مقرر سزائیں بھی خاص کی مثالیں ہیں، اسی طرح وہ مدتیں بھی جو پبلک سروسز میں ترقی کے حوالہ سے ہیں اور فیصلوں سے ہیں جو عدالتوں سے جاری ہوئے ہیں۔ اسی کی مثال وہ مدتیں بھی ہیں جو شہری خدمت کے قوانین میں ملازم کے لیے ہر درجہ میں ترقی کے لیے ضروری ہے تاکہ ملازم کے لیے اگلے گریڈ میں ترقی ممکن ہو جائے۔

خاص کی مثال ریٹائرمنٹ کا قانون نمبر۳۳، ۱۹۶۶ء بھی ہے اس قانون میں ریٹائرمنٹ کے حصے قانوناً محدود کیے گئے ہیں، ہر ملازم کی تنخواہ سے ایک معین حد تک کٹوتی ہوتی ہے، یہ حصے اور تنخواہ کی مقدار یہ سب خاص کے الفاظ ہیں اس میں حکم قانون میں مذکور طریقے کے مطابق جاری ہوگا کٹوتی کی مقدار کی جہت قطعی ہوگی جو کسی تاویل کا احتمال نہیں رکھتی۔

پہلی فرع مطلق ومقید

۲۶۳۔مطلق ومقید کی تعریف:

مطلق: مطلق وہ لفظ ہے جو اس مدلول پر دلالت کرتا ہے جو اپنی جنس میں عام ہو۔ [1] دوسرے لفظوں میں: مطلق وہ لفظ ہے جو ایک فرد پر دلالت کرے یا کسی لفظی قید کے بغیر کئی غیر معین افراد پر دلالت کرے۔ [2]

---

[1] الآمدی: ۳/ ۲۔ ارشاد الفحول: ص ۱۴۴۔ [2] شرح مسلم الثبوت: ۱/ ۳۶۰۔

مثلاً:۔ رَجُلٌ ، رِجَالٌ ، کِتَابٌ ، کُتُبٌ .

مقید: مقید وہ لفظ ہے جو اس مدلول پر دلالت کرے جو اپنی جنس میں تو عام ہے لیکن کسی وصف کے ساتھ مقید ہو۔ [1] دوسرے لفظوں میں مقید وہ ہے جو ایک فرد یا کئی ایسے غیر معین افراد پر دلالت کرے جو کسی صفت کے ساتھ مقید ہوں، جیسے رَجُلٌ عَرَاقِیٌّ ، رِجَالٌ عَرَاقِیِّیْنَ ، کُتُبٌ قَیِّمَۃٌ .

اصل یہ ہے کہ مقید بغیر کسی قید کے مطلق ہی شمار ہوتا ہے مفہوم یہ ہوا کہ وہ اسی قید کے ساتھ ہی مقید بنے گا، جس کے ساتھ اس کو موصوف کیا گیا، بغیر کسی دلیل کے اسے کسی اور صفت کے ساتھ مقید نہیں کیا جا سکتا، جب ہم کہیں گے، رَجُلٌ عَرَاقِیٌّ تو آدمی صرف عراقی ہونے کے اعتبار سے خاص ہے، اس قید کے بغیر وہ مطلق ہی ہے۔ لہٰذا یہ کسی بھی عراقی شخص کو شامل ہوگا خواہ وہ دولتمند ہو یا فقیر ہو، شہری ہو یا دیہاتی ہو، دیگر مثالیں بھی اسی طرح ہیں۔

۲۶۴۔ مطلق کا حکم:

مطلق کا حکم یہ ہے کہ اسے مطلق (عام) ہی رکھا جائے گا، اسے کسی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب نہیں، ہاں اگر اس کی تقیید پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو پھر وہ مقید ہو سکتا ہے یہ اپنے معنی پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے، اور اپنے مدلول کے لیے حکم کو ثابت کرتا ہے کیونکہ یہ بھی ایک طرح سے خاص کی قسم ہے اور خاص کا حکم بھی یہی ہے۔

مطلق کی مثالیں:

وہ فرمان الٰہی جو کفارہ ظہار کے بارے میں مذکور ہے:

﴿وَالَّذِیْنَ یُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآءِ هِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا﴾ (المجادلہ: ۳)

اس آیت میں رقبۃ کا کلمہ ہر قید سے خالی ہے، لہٰذا اسے مطلق پر محمول کیا جائے گا، لہٰذا: صرف یہ بات ضروری ہوئی کہ جب ظہار کرنے والا اپنی بیوی کی طرف لوٹنا چاہے تو وہ کوئی بھی غلام آزاد کر سکتا ہے، نیز اس کی مثال یہ فرمان الٰہی بھی ہے:

---

[1] الآمدی: ۳/ ۳، ۴۔ ارشاد الفحول: ص ۱۴۴.

﴿وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا﴾ (البقرة: ٢٣٤)

اس فرمان الٰہی میں بھی کلمہ ازواجا مطلق طور پر آیا ہے، اسے مدخول بھا کی قید کے ساتھ مقید کرنا جائز نہ ہے، لہٰذا یہ دلیل مدخول بھا اور غیر مدخول بھا سب عورتوں کو شامل ہے، گویا سب کی عدت چار ماہ دس دن ہے اس مطلق کی مثال جس کی تقیید پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ یہ فرمان الٰہی ہے:

﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِىْ بِهَاۤ اَوْ دَيْنٍ﴾ (النسآء: ١١)

وَصِيَّةٍ کا کلمہ اس میں مطلق ہے، اس کلمہ کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت جائز ہے خواہ اس کی مقدار کچھ بھی ہو، لیکن اسی عام کو ثلث (تہائی) کے ساتھ مقید کرنے کی دلیل آ چکی ہے، اس کی دلیل وہ مشہور حدیث ہے جو سیدنا سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ثلث سے زیادہ وصیت کرنے سے منع کیا، اسی حوالہ سے فقہائے احناف کا موقف یہ ہے کہ مشہور حدیث کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کر سکتی ہے لیکن خبر واحد نہیں جبکہ جمہور کے نزدیک خبر واحد بھی قرآن کے مطلق کو قید کر سکتی ہے۔

۲۶۵۔ مقید کا حکم:

اس قید کے موجب پر عمل کرنا لازمی ہے اس کو باطل کرنا ٹھیک نہ ہے ہاں اگر دلیل اس پر دلالت کرے تو ٹھیک ہے اس کی مثال وہ فرمان الٰہی ہے جو محرمات کے سیاق میں مذکور ہے:

﴿وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِىْ فِىْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِىْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ (النساء: ٢٣)

''اور تمہاری وہ ربیبہ بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں ہیں تمہاری ان عورتوں سے جن پر تم داخل ہوئے۔''

اس بنیاد پر کسی شخص پر وہ لڑکی حرام ہے جس کی ماں سے اس نے نکاح کیا اور اس کے ساتھ داخل بھی ہوا، کیونکہ بیٹی سے نکاح کی حرمت اس کی ماں سے صرف نکاح کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ اس کے ساتھ داخل ہونا بھی ضروری ہے فِىْ حُجُوْرِكُمْ والی قید احترازی نہیں بلکہ اکثر یتی ہے جو کہ حکم میں موثر نہیں، اس کی دلیل وہ فرمان ہے جو اس کے بعد مذکور ہے:

﴿فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ (النسآء:٢٣)

''پس اگر تم ان پر داخل نہیں ہوئے تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے۔''

اگر حرمت کی قید صرف یہ ہوتی کہ بیٹی اس کے شوہر کی گود اور حفظ وتربیت میں ہو تو بیان حلت میں اس کو ذکر کر دیا جاتا اور اس قید (دخول) کے غیر متحقق ہونے پر حرمت اٹھ جاتی، اس کی مثال کفارہ ظہار کے حوالے سے اللہ کریم کا فرمان ہے:

﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا﴾ (المجادلہ: ٤)

''تو جو نہ پائے پس دو ماہ کے مسلسل روزے ہیں ان دونوں کے ملنے سے پہلے۔''

اس میں دو ماہ کے روزوں کو تتابع (لگاتار) کی قید سے مقید کر دیا ہے۔

نیز اس کی مثال وہ قول الہٰی بھی ہے جو قتل خطاء کے کفارے کے بارے میں ہے کہ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ (النسآء: ٩٢) ''پس ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔'' اس وجہ سے قتل خطا کے کفارے میں صرف وہی غلام کفایت کرے گا جو مومن ہوگا۔

٢٦٦۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنا: [1]

کسی دلیل میں کوئی لفظ مطلق طور پر وارد ہوتا ہے اور دوسری دلیل میں وہی لفظ مقید استعمال ہوتا ہے کیا مطلق کو مقید پر اس طور سے محمول کر سکتے ہیں کہ مطلق سے مقید مراد لیا جائے، یا پھر جس بارے میں وہ مطلق استعمال ہوا ہے وہاں بطور مطلق عمل کیا جائے اور جہاں مقید آیا ہے وہاں بطور مقید عمل کیا جائے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جن حالات میں ان کا تذکرہ ہوا ہے ان کو بیان کیا جائے نیز ہر حالت کا حکم بھی بیان کیا جائے، یہ حالتیں درج ذیل ہو سکتی ہیں۔

پہلی حالت: جبکہ مطلق اور مقید کا حکم ایک ہی ہو اور ان کا سبب بھی واحد ہو تو اس وقت مطلق کو مقید پر محمول کر سکتے ہیں، اس کی مثال یہ آیت ہے:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ﴾ (المآئدۃ: ٣)

---

[1] الآمدی: ٣/ ٣ ومابعدھا۔ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ١/ ٣١٦ ومابعدھا۔ المسودۃ: ص١٤٥، ١٤٧۔ إرشاد الفحول: ص١٤٥، ١٤٦۔ لطائف الاشارات: ص٣٢۔٣٣۔

''تم پر مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا گیا ہے۔''

اور یہ فرمان:

﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْدَمًا مَّسْفُوْحًا﴾ (الانعام: ١٤٥)

''کہو کہ میں نہیں پاتا اس میں جو مجھ پر وحی کی گئی ہے حرام کیا گیا کسی کھانے والے پر جو وہ کھاتا ہے الا یہ کہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون ہو۔''

پہلی آیت میں لفظ ''دم'' مطلق آیا ہے جبکہ دوسری آیت میں مسفوح کی قید آئی ہے، حکم دونوں آیات میں خون کی حرمت ہی ہے اور سبب بھی ایک ہے کہ اس کو پینے سے نقصان ہوتا ہے، یہاں مطلق کو مقید پر محمول کریں گے۔ پھر مطلب یہ ہوگا کہ بہتا ہوا خون حرام ہے، دوسرا نہیں جیسا کہ تلی، کلیجی اور باقی گوشت اور رگوں میں موجود خون ہے وہ سب حلال ہے۔

دوسری حالت: یہ ہے کہ مطلق اور مقید حکم اور سبب دونوں میں مختلف ہوں جیسا کہ فرمان ہے:

﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا﴾ (المآئدة: ٣٨)

''چور اور چورنی تم ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔''

اور اس فرمان میں:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المآئدة: ٦)

''مومنو! جب تم نماز کیلئے اٹھو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولیا کرو۔''

پہلی آیت میں کلمہ ''ایدی'' مطلق آیا ہے جبکہ دوسری آیت میں مرافق کے ساتھ مقید آیا ہے ان کا حکم مختلف ہے، پہلی آیت میں چور مرد و عورت کا ہاتھ کاٹنا حکم ہے۔ جبکہ دوسری میں ہاتھوں کو دھونے کا حکم ہے۔ پہلی آیت میں سبب چوری کرنا ہے اور دوسری آیت میں نماز کا ارادہ کرنا سبب ہے، ایسی حالت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر ایک پر اپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دلائل میں مقامات عمل میں کوئی ربط و تعلق نہیں ہے، چوری والی آیت کے اطلاق کا تقاضا تو یہ تھا کہ مطلق پر عمل کرتے ہوئے سارا ہاتھ

کاٹ دیا جائے لیکن حدیث نے اس کو مقید کر دیا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پہنچے تک چور کا ہاتھ کاٹا تھا۔ احناف کے نزدیک چونکہ یہ حدیث مشہور ہے اس لیے اس کے ساتھ مطلق قرآن کو مقید کرنا درست ہوا۔

تیسری حالت: سبب تو متحد ہوں لیکن حکم مختلف ہوں، ایسی حالت میں مطلق کو اس کے حال پر مطلق ہی رکھا جائے گا اور جس بارے میں وہ مذکور ہوا اسی مقام پر اسے عمل میں لایا جائے گا، اس کی مثال یہ فرمان الہٰی ہے:

﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المآئدة: ٦)

”مومنو! جب تم نماز کیلئے اٹھو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولیا کرو۔“

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ﴾ (المآئدة: ٦)

”تو تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک مٹی کا قصد کرلو اس سے اپنے چہروں اور ہاتھوں کا مسح کرلو۔“

پہلی دلیل کا حکم یہ ہے کہ ہاتھ دھونے کا وجوب ثابت ہو رہا ہے جو کہ مقید ہے جبکہ دوسری دلیل کا حکم یہ ہے کہ مطلق طور پر ہاتھوں کے مسح کا ذکر ہے، دونوں حکموں کا سبب تو ایک ہے یعنی نماز کا ارادہ کرنا، لیکن اس صورت حال میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جا سکتا بلکہ ہر دونوں پر اپنے اپنے مقام میں عمل کیا جائے گا، مطلق ہے تو مطلق پر عمل ہوگا، مقید ہے تو مقید پر عمل ہوگا۔

چوتھی حالت: مطلق ومقید کا حکم تو ایک ہو لیکن اسباب حکم مختلف ہوں، اس حال کے متعلق حنفیہ اور جعفریہ کا مسلک تو یہ ہے کہ مطلق پر بطور مطلق عمل ہوگا، اور مقید پر بھی بطور تقیید عمل ہوگا، مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا، جبکہ دیگر کا مذہب یہ ہے جیسے شافعیہ ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال کفارہ ظہار والی آیت ہے ﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا﴾ (المجادلہ: ٣) ”تو دونوں کے ملنے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا

ہے۔'' اور قتل خطا کے کفارہ والی آیت ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النسآء: ٩٢) ''پس ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔'' پہلی دلیل میں لفظ رقبۃ مطلق آیا ہے جبکہ دوسری میں مقید۔

دوسرے قول کے قائلین یعنی (شافعیہ وغیرہ) کی دلیل یہ ہے کہ جب تک حکم متحد رہے گا، اگر چہ لفظ ایک دلیل میں مطلق آیا ہو اور دوسری میں مقید۔ تب تک مطلق کو مقید پر محمول کر سکتے ہیں کیونکہ حکم دونوں کا برابر ہی ہے تاکہ تعارض ختم ہو جائے اور دلائل کے درمیان ربط ثابت ہو جائے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ سبب کا اختلاف ہی کبھی اطلاق اور تقیید کا سبب بنتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلق کے مقام میں مطلق مقصود تھا جبکہ مقید کے مقام میں تقیید مقصود تھی، اسی لیے قتل خطا کے کفارے میں رقبۃ کو مومنۃ کی قید سے مقید کرنے کا مقصد قاتل پر سختی کرنا تھا اور ظہار کے کفارے میں رقبۃ کے لفظ کو مطلق رکھا ہے تاکہ مظاہر سے تخفیف ہو جائے تاکہ نکاح باقی رہ جائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے، تو اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر دونوں دلائل کے تقاضوں پر عمل کیا جائے تو تعارض نہ پیدا ہے، اس کا حل یہ ہے کہ جب سبب مختلف ہو گئے تو تعارض پیدا ہی نہیں ہوا اور نہ ہر ایک پر عمل کرنے میں کچھ مشکل پیش آئی۔ یہاں احناف اور جعفریہ کا قول زیادہ درست ہے۔

٢٦٧۔ قوانین وضعیہ میں مطلق ومقید کی مثالیں:

اوّل: شق ٥٩ کے دوسرے فقرے سے عراقی شخصی احوال کا قانون ذیل کے الفاظ میں ہے۔ ''اولاد کا خرچہ چلتا رہے گا جب تک لڑکی شادی کر لے اور لڑکا اس حد تک پہنچ جائے کہ جہاں اس جیسے کمائی کرتے ہوں، بشرطیکہ وہ طالب علم نہ ہو۔''

لفظ علم مطلق ہے اس کے تحت اس قانون کے اطلاق میں علم کی کسی صفت کی شرط لگانا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ کلمہ مطلق آیا ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے، اسی کے تحت لڑکے کا خرچہ چلتا رہے گا گو کہ وہ اس حد تک پہنچ جائے جہاں اس جیسے کماتے ہیں جب تک وہ طالب علم ہو وہ علم میڈیکل کا ہو، لغت کا ہو یا فقہ شریعت کا سب برابر ہے۔

ثانی: عراقی شہری ملازمت کے قانون نمبر ٢٤، ١٩٦٠ء کے انیسویں (19) حصے کا چوتھا پیرا یوں ہے کہ ''جو بھی اچھا ملازم ٹریننگ کورس میں شریک ہوا، اس نے چھ ماہ مسلسل بغیر کمی کے شرکت کی اور کامیابی سے اسے مکمل کر لیا اسے مزید ترقی کے لیے چھ ماہ اور دیئے جائیں گے،

جب وہ یونیورسٹی سے سپیشلسٹ کی سند حاصل کر لے تو اسے بلند درجہ دینے کے لیے ایک سال کی مدت اور دی جائے گی۔

اس قانون میں ذیل کی باتیں قابل ملاحظہ ہیں:

أ: اس قانون میں کورس کا لفظ کئی قیود لایا ہے، کہ مشتق ہو، اس کی مدت مسلسل چھ ماہ سے کم نہ ہو، ملازم نے کامیابی سے اسے مکمل کیا ہو، اس طرح کورس پر کسی بھی طرح کی قید بڑھانا جائز نہیں ہے مثلاً کہ وہ عراق کے اندر ہو یا باہر ہو، صبح ہو یا شام کو ہو کیونکہ مقید نے اپنی قید کے علاوہ باتوں کو مطلق چھوڑا ہوتا ہے۔

ب: چھ ماہ مسلسل کی عبارت میں چھ ماہ کو مسلسل سے مقید کر دیا گیا ہے، اگر کورس کی مدت چھ ماہ ہو لیکن مسلسل نہ ہو تو ملازم کو قانون کی اس شق سے فائدہ نہ ملے گا گو وہ کورس میں کامیاب ہوا ہو، کیونکہ مسلسل کی قید پوری نہیں ہوئی۔

ج: یونیورسٹی سے سپیشلسٹ کی سند بھی مقید ہے، جو سند لے کر ملازم نے ترقی کے لیے آئندہ ایک سال کی مدت حاصل کرنی ہے اس میں شرط ہے کہ یونیورسٹی سے سپیشلا ئزیشن ہو، اس سند پر کوئی اور قید بڑھانا درست نہیں ہے کہ وہ اس کے شعبے کے متعلق ہو یا عراق کی یونیورسٹی سے ہو یا باہر سے ہو، یہ سب شرطیں قانون میں نہیں ہیں، اس کے تحت ان کا اضافہ کرنا یا ان کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ جیسے میں نے کہا ہے: مقید اپنی قید کے علاوہ کو مطلق چھوڑ دیتا ہے، بعض کا خیال ہے کہ یونیورسٹی کی سند اس ملازم کے شعبے سے متعلق ہو یہ درست نہیں ہے کیونکہ ہم نے کہہ دیا ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر چلتا ہے، اس لیے یہ کہ اس کی قید پر نص آئے، مقید اپنی قید کے علاوہ کو مطلق چھوڑ دیتا ہے، اس پر ہم یہ اضافہ کرتے ہیں کہ انچارج اگر یہ قید بڑھانا چاہے کہ ملازم کی سند اس کی ملازمت کے شعبے سے متعلق ہو تو وہ صراحت کے ساتھ اس کو متعین کر دے، جیسا کہ اس قانون کے گیارہویں حصے کے دوسرے فقرے میں ہے۔

ثالث: عراقی شہری قانون کی درج ذیل نص ہے:

فقرہ ۲ مادہ ۲۱۳ میں ہے کہ جس نے خود کو یا کسی کو نقصان سے بچانے کے لیے کسی تیسرے کو ضرر پہنچا دیا وہ ضرر اس سے زیادہ ہی ہو جو اسے پہنچتا تھا تو وہ ملزم نہ ہوگا سوائے اس

ضرر کے جو عدالت مناسب سمجھے تو اس میں ضرر کا کلمہ مطلق آیا ہے وہ ضرر کی کسی بھی نوع یا صفت یا تعلق پر صادق آتا ہے وہ ذاتی طور پر کم ہو یا زیادہ ہو، انسان کے جسم سے متعلق ہو یا اس کے مال سے کیونکہ ضرر مطلق آیا ہے، جیسے ہم کہہ چکے ہیں۔

عراقی شہری قانون کے فقرہ ۲ مادہ ۲۱۴ کی نص ہے کہ "اگر کسی نے کسی کا گھر گرا دیا محلے میں آگ پھیلنے سے روکنے کے لیے، وہاں آگ رک جائے، اگر گرانے والے نے یہ حکمران کے حکم سے گرایا ہے تو اس پر تاوان نہیں ہے اور اگر اس نے یہ از خود گرایا ہے تو اس پر مناسب معاوضے کا تاوان ڈالا جائے گا۔"

اس میں گھر کا لفظ مطلق ہے تو یہ گھروں کی ہر قسم پر صادق آئے گا، آگ کا لفظ بھی مطلق ہے یہ ہر آگ پر صادق آئے گا وہ جیسی بھی ہو اور اس کی وجہ جو بھی ہو۔ لیکن مناسب معاوضے کا لفظ مقید ہے اس میں حاکم کے حکم سے کوئی بھی معاوضہ کافی نہ ہوگا بلکہ ضروری ہے کہ وہ معاوضہ اس نقصان کے مناسب ہے جو اس گرائے گئے گھر کے مالک کو پہنچا ہے

رابع: عراقی شہری قانون میں مندرجہ ذیل نص بھی ہے:

مادہ ۱۱۸۴ کے پہلے فقرے میں ہے، جب کوئی شخص کسی سرکاری زمین کو اپنے ہاتھ میں لے اس میں تصرف کرے، اس میں بلا اختلاف وہ دس برس مسلسل زراعت کرے اسے اس پر حق قرار حاصل ہو جائے گا۔ نہ زراعت کرے، نہ خود، نہ کرائے پر نہ عاریت پر اور بلا کسی صحیح عذر کے اس میں وہ تین سال مسلسل زراعت چھوڑ دے۔ تو دس برس مسلسل اور تین برس مسلسل مقید لفظ ہیں، اس میں لگاتار کی قید ہے ان دونوں مادوں میں مذکور حکم ثابت ہوگا جب دونوں مدتیں لگاتار کی قید کے ساتھ گزر جائیں، تو اس میں جس تصرف کے قیام کا ثبوت ہے دونوں مادوں کے مطابق وہ قائم ہو جائے گا۔

خامس: عراقی سزاؤں کے قانون مادہ نمبر ۵۷ کی نص ہے:

جب مجرم پر ایک سے زائد جرائم کا ارتکاب ثابت ہو جائے، اس کا تمام جرائم کے متعلق کیس ایک ہی دعویٰ میں سننا درست ہوگا۔ جرم کا لفظ مطلق ہے، وہ کسی بھی جرم پر جس طرح کا بھی ہو اس پر صادق آتا ہے، اس کے تحت اس مادہ کی تطبیق ہوگی جب اس کی شرطیں پوری ہو جائیں گی۔ عراقی سزاؤں کے مادہ نمبر ۴۷ میں ہے کہ "وہ بندہ جرم میں شریک سمجھا جائے گا

جس نے فاعل کو اسلحہ یا آلات یا کوئی ایسی دوسری چیز دی جو ارتکاب جرم میں استعمال کی گئی اسے اس کا علم بھی تھا یا اس نے اس کی مدد کی......الخ‘‘

اس میں اسلحہ اور آلات کے الفاظ مطلق ہیں یہ کسی بھی اسلحہ یا آلہ پر بغیر کسی قید کے صادق آتے ہیں بشرطیکہ وہ اسلحہ یا آلات ارتکاب جرم میں استعمال کیے گئے ہوں، اس کے تحت فاعل کو یہ دینے والا شریک جرم گردانا جائے گا۔

دوسری فرع

امر:

۲۶۸۔ امر خاص کی اقسام میں سے ایک قسم ہے، جس کی تعریف یہ ہے کہ امر وہ لفظ ہے جس کو اس لیے وضع کیا گیا ہے کہ بر سبیل استعلاء کسی کام کا مطالبہ کیا جائے۔ [1] یا تو امر معروف کے صیغہ افعل سے ثابت ہوتا ہے یا اس مضارع سے ثابت ہوتا ہے جس میں لام امر ملا ہوا ہے یا پھر یہ اس جملہ خبریہ سے ثابت ہوتا ہے جس سے خبر کے بجائے امر وطلب مقصود ہو، لیکن اس کے اسلوب الگ الگ ہو سکتے ہیں۔

پہلی صورت کی مثال یہ فرمان الٰہی ہے:

﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ (الاسراء:۷۸)

’’سورج کے ڈھلنے پر نماز قائم کیجئے۔‘‘

اور یہ فرمان:

﴿وَ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾ (المائدة: ۹۲)

’’اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو اور رسول (ﷺ) کی اطاعت کرو۔‘‘

---

[1] التوضيح: ۱/ ۱٤٠۔ مرقاة الوصول وحاشية الازميری: ۱/ ۱٥٥، ۱٥٦۔ الآمدی: ۲/ ۲٠٤.
یہاں دو امور کا خیال رکھا جائے کہ اس کی تعریف میں علی سبیل الاستعلاء کی قید وارد ہوئی ہے وہ یہ بتلانے کیلئے ہے کہ درحقیقت علو الامر شرط نہیں ہے بلکہ شرط صرف یہ ہے کہ اس کا عالی شمار کیا ہے خواہ واقع میں وہ عالی ہو یا نہ ہو۔ دوسرا امر یہ کہ علماء و جمہور کے اتفاق سے امر درحقیقت فعل کے لیے مجازاً استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ کریم نے فرمایا: وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ○(هود: ۹۷) ’’اور فرعون کا امر ہدایت والا نہیں تھا۔‘‘ اس میں امر سے فعل ہی مراد ہے، یہ اطلاق السبب علی المسبب کے قبیل سے ہے، دیکھئے ارشاد الفحول: ص ۹۱ والمنار وشرحه: ص۱٠۸۔۱٠۹ اور الآمدی: ۲/ ۲٠۷ ومابعدها.

دوسرے کی مثال:

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥)

''تو جو کوئی ماہ میں حاضر ہو اسے اس کا روزہ رکھنا چاہیے۔''

اور رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی بھی اسی کی مثال ہے:

((مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ))

''جو کوئی اللہ تعالیٰ پر اور روزِ آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیے کہ وہ خیر کی بات کہے یا وہ خاموش رہے۔''

تیسری صورت کی مثال یہ فرمان ہے:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ (البقرة: ٢٣٣)

''اور مائیں اپنی اولادوں کو دو سال مکمل دودھ پلائیں اس کے لیے جو رضاعت کو پورا کرنا چاہتا ہو۔''

اس صیغہ سے مقصود صرف یہ خبر دینا نہیں ہے کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں جبکہ یہ حکم دینا مقصود ہے کہ ماؤں کو چاہیے کہ بچوں کو دودھ پلائیں۔

٢٦٩۔ موجب امر: [1]

امر کا صیغہ بہت سارے مطالب کے لیے آتا ہے جن میں چند مطلب یہ ہیں: وجوب، استحباب، جواز، ڈانٹ، ارشاد تادیب و تعجیز اور دعا وغیرہ۔ [2]

---

[1] دیکھیے، الآمدی: ٢/ ٢٠٧ ومابعدها.

[2] **وجوب**: جیسے فرمان الٰہی ہے: وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ. (النور:٥٦) **الندب**: جیسے فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا (النور: ٣٣) **اباحت**: جیسے وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (المائدة: ٢) **التهديد**: فرمایا: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (فصلت: ٤٠) **ارشاد**: جیسے فرمان ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ (البقرة:٢٨٢) **تادیب**: جیسے آپ ﷺ نے سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما کو جبکہ وہ چھوٹے تھے فرمایا تھا: كُلْ مِمَّا يَلِيكَ. **تعجیز**: جس طرح فرمایا: فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (البقرة: ٢٣) **دعاء**: جیسے فرمان ہے: رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ (نوح: ٢٨) **امتنان**: فرمایا: كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ (الأنعام: ١٤٢) **اکرام**: جیسے فرمایا: ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ (الحجر: ٤٦۔ ق: ٣٤) **اهانة**: فرمایا: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (الدخان:٤٩)

چونکہ صیغہ امر ان بہت سارے معانی کے لیے آتا ہے اس لیے اس بات میں اختلاف ہوا کہ درحقیقت امر سے مراد کیا ہے؟ بالفاظ دیگر علماء کا اختلاف ہے کہ جب امر ان قرائن سے خالی ہو جو مراد بتلائیں تو پھر امر کا وہ معنی و مفہوم کیا ہے جس کے لیے اس کو بنایا گیا ہے۔

اس جواب سے اتفاق حاصل ہوگا کہ دراصل امر ان تمام صیغوں کے لیے بنا نہیں ہے وجوب، ندب اور اباحت کے علاوہ باقی معانی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے۔

اب اختلاف صرف انہی تین معانی کے بارے سے ہوا کہ آیا امر اصل میں ان تینوں معانی پر دلالت کے لیے وضع کیا گیا ہے یا پھر بعض معانی پر دلالت کرنے کے لیے بنا ہے یا کہ بعینہٖ ہر معنی پر علیحدہ علیحدہ دلالت کے لیے بنا ہے؟

بعض علماء کا موقف تو یہ ہے کہ امر ان تینوں معانی میں مشترک ہے، یہ اشتراک لفظی ہے اور معنی و مراد کسی ترجیحی دلیل سے واضح ہوگا، جیسا مشترک لفظ کا قانون ہوتا ہے۔

دوسروں کا موقف یہ ہے کہ امر لفظی طور پر صرف وجوب و ندب میں مشترک ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تعیین کے لیے کسی دلیل ترجیحی کی ضرورت ہوگی۔

دیگر علماء فرماتے ہیں جن میں سے امام غزالی رحمہ اللہ ہیں کہ ہم نہیں جانتے کہ کیا امر صرف وجوب کے لیے ہے یا صرف مندوب کے لیے ہے یا دونوں میں مشترک ہے؟ سو جب تک کوئی قرینہ نہ ہو تو حکم یہی ہے کہ توقف کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ امر کا مطلوب واضح ہو، کثرت معانی کی وجہ سے یہ مجمل کے قبیل سے ہوگا۔

عام علماء فرماتے ہیں: امر درحقیقت ان معانی میں سے ایک معنی کے لیے ہے نہ اس میں اشتراک ہے اور نہ اجمال ہے، امر دراصل ان تینوں معانی میں سے ایک معنی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس معنی پر اس کی دلالت حقیقی ہے، اور اس کے علاوہ معانی پر دلالت مجازی ہے۔ اس ایک معنی سے کیا مراد ہے اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے بعض اصحاب فرماتے ہیں، اس سے اباحت مراد ہے کیونکہ یہ وجود فعل کو طلب کرنے کے لیے ہے، اس کا ادنیٰ یقینی درجہ اباحت ہی ہے، ایک جماعت نے کہا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے دو میں سے ایک قول یہی ہے کہ اس ایک معنی سے مراد مندوب ہے کیونکہ امر طلب فعل کے لیے وضع کیا گیا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ اسے ترک کی جانب پر ترجیح دی جائے

اور وہ کم از کم ندب ہی ہے کیونکہ اباحت کے تو دونوں اطراف برابر ہوتے ہیں وہ مراد لینا درست نہیں۔

جمہور کہتے ہیں، اس ایک معنی سے مراد وجوب ہے، مطلب یہ ہوا کہ امر مطلقاً وجوب پر دلالت کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس معنی میں یہ حقیقی ہوگا دیگر معانی میں مجازی، اس کو کسی قرینہ کے بغیر غیر وجوب کی طرف نہ پھیرا جائے گا۔ اگر قرینہ مندوب پر دلالت کرے تو امر کا مقتضیٰ مندوب ہوگا اور اگر قرینہ اباحت پر دلالت کرے تو مقتضائے امر اباحت ہوگا، یہی قول صحیح ہے اسی بنیاد پر ہمیں دلائل کو سمجھنا چاہیے اور احکام کا استنباط کرنا چاہیے، اس قول کی صحت پر بہت سے دلائل ہیں، جن میں سے چند دلائل کا ذیل میں تذکرہ ہے۔

۱۔ قرآن کریم میں آیا ہے:

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾ (النور: ٦٣)

"تو ان لوگوں کو ڈرنا چاہیے جو آپ (ﷺ) کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں کہ انہیں کوئی فتنہ پہنچے یا انہیں دردناک عذاب پہنچے۔"

اس آیت کا انداز دلالت یوں ہے کہ یہ آیت اس بات سے ڈرا رہی ہے کہ مخالف کو کوئی فتنہ یا سخت سزا ملے گی۔

اور کسی حکم کی مخالفت میں فتنہ یا سخت سزا صرف اسی صورت میں ملتی ہے جبکہ مامور بہ واجب ہو کیونکہ غیر واجب حکم کو ترک کرنے کی ممانعت نہیں ہے۔

۲۔ سنت سے اس کی دلیل یہ فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ اگر میں اپنی امت پر مشقت نہ سمجھتا تو انہیں ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا یہ اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر یہ امر مندوب کے لیے ہوتا تو مسواک کرنا مستحب ہوتا اور مستحب امر میں مشقت نہ ہوتی۔

۳۔ سلف صالحین میں سے صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین کا امر کے صیغہ سے وجوب کی دلیل لینا بھی بذات خود ایک دلیل ہے سوائے اس کے کہ عدم وجوب پر قرینہ ہو، بے شمار واقعات میں اسی طرح ہے، خواہ اس امر کا مصدر نص قرآنی ہو یا نص نبوی ﷺ، ان

میں یہ استدلال بغیر اعتراض کے عام تھا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا بھی اس بات پر اجماع تھا کہ مطلق امر وجوب کے لیے ہی ہے اور مامور بہ حتمی طور پر مطلوب ہوتا ہے نہ کہ استحبابی طور پر۔

۴۔ خالی امر کے صیغوں سے فوری طور پر وجوب ہی مفہوم ہوتا ہے جبکہ ایسے قرائن نہ ہوں جو اسے غیر وجوب کی طرف پھیر دیں۔

۵۔ اہل لغت بھی اس بات پر متفق ہیں کہ جو فعل کا مطالبہ کرنا چاہے اور اس سے ترک کو روکنا چاہے تو اس کا مطالبہ بھی امر کے صیغہ سے کیا کرے گا۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا صیغہ جزوی طور پر فعل کے مطالبہ کے لیے کیا گیا ہے اسی کو وجوب کہتے ہیں۔

اس کی وضاحت یوں ہے کہ امر بھی افعال کے صیغوں میں سے ہے، اور تمام افعال مخصوص معانی کے لیے وضع کیے گئے ہیں جیسا کہ باقی اسم اور حروف ہیں، جس طرح رجل زید کیونکہ کلام وضع کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ سامع کو مراد سمجھا دی جائے، سو جب مقصد یہ ہے کہ مخاطب سے حتمی طور پر کسی مخاطب سے فعل کا مطالبہ کیا جائے تو یہ مقصد صیغہ امر سے حاصل ہوگا، یہی اس بات کی دلیل ہے کہ امر اسی معنی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے، تاکہ سامع کو یہ فائدہ ملے۔

۶۔ جو حکم کی مخالفت کرے اس کو اہل لغت عاصی کا نام دیتے ہیں، عصیان مزمت والا نام ہے غیر وجوب میں مخالفت کرنے والے کو عاصی نہیں کہتے۔

۲۷۰۔ نہی کے بعد امر:

اس امر کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے جو کسی چیز کی ممانعت وحرمت کے بعد ہو کہ آیا وہ وجوب کے لیے ہے؟ حنابلہ، مالک اور ان کے اصحاب اور امام شافعی کا ظاہری قول یہی ہے کہ وہ جواز پر دلالت کرتا ہے اس سے زیادہ نہیں، ان کی دلیل یہ بات ہے کہ کتاب وسنت کے بہت سارے دلائل میں اسی طرح ہے، جس طرح یہ فرمان الٰہی ہے:

﴿وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا﴾ (المآئدۃ: ۲)

فَاصْطَادُوْا کا صیغہ اصطیاد کی حرمت کے بعد ہی مذکور ہوا ہے، فرمایا: غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ (المآئدۃ: ۱) ''شکار کو حلال نہ جاننے والے جب تم احرام میں ہو۔''

بالاتفاق یہاں اصطیاد سے صرف جواز مراد ہے، وجوب مراد نہیں ہے۔

اور جس طرح فرمان ہے:

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ﴾

(الجمعة: ١٠)

"تو جب نماز ہو چکے تو تم زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ تعالیٰ کے فضل کو تلاش کرو۔"

یہ آیت بھی اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کی حرمت کے بعد آئی ہے اللہ تعالیٰ کے فضل کی تلاش یعنی کمائی کرنا، تجارت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ یہ حکم تحریم تجارت کے بعد وارد ہوا ہے۔

دوسروں کا مذہب، جن میں سے اکثر احناف ہیں یہ ہے کہ ممانعت کے بعد امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے، جس طرح کہ وہ امر بھی وجوب ہی کا فائدہ دیتا ہے جس سے پہلے تحریم مذکور نہ ہو، اس قول کے قائلین کی دلیل ہے کہ تحریم کے بعد امر کا صیغہ اور بغیر تحریم کے امر کے صیغہ کے دلائل میں کوئی فرق نہیں ہے۔

رہا وہ استدلال جو پہلے علماء کا استدلال ہے اس کی دلیل وارد نہیں ہے کیونکہ اللہ کے فضل کی تلاش، شکار کرنا وغیرہ وہ امور ہیں جو ہماری مصلحت کے لیے مشروع ہیں، یہ ایسا قرینہ ہے جو اسے وجوب سے اباحت کی طرف پھیرنے والا ہے، اگر یہ وجوب کے لیے ہوتا تو یہ ہمارے لیے جائز نہیں بلکہ ہم پر واجب ہوتا اور اس کے ترک سے ہم گنہگار ہوتے اور تب اس کی اصل وضع پر نقص لازم آتا جو کہ جائز نہ تھا۔

قرائن سے خالی امر وجوب کے لیے ہے خواہ اس سے پہلے نہی ہو یا نہ ہو۔ اگر اس کے ساتھ کوئی قرینہ مل جائے تو وہ اس معنی کی طرف پھر جائے گا جس پر قرینہ دلالت کر رہا ہو۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔

بعض حنابلہ اور احناف میں سے کمال بن ہمام کا مذہب یہ ہے کہ جو امر کا صیغہ ممنوع کام کے بعد آئے وہ اس ممنوع کو ختم کر دیتا ہے اور مامور بہ اپنی ممانعت سے پہلے والی حالت پر واپس آ جاتا ہے اگر وہ مباح تھا تو پھر مباح ہو جائے گا اور اگر واجب یا مندوب تھا تو اسی طرح ہو جائے گا۔[1]

---

[1] شرح مسلم الثبوت: ١/ ٣٨٠۔ الآمدی: ٣/ ٢٦٠۔ ٢٦٢، المسوده فی اصول الفقه لآل تیمیه: ص١٨.

جو چیز میرے سامنے واضح ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ سب سے آخری قول قبولیت کے زیادہ قریب ہے، وہ دلائل جن میں نواہی کے بعد اوامر ہیں، ان کے استقراء سے بھی یہی بات سامنے آتی ہے، شکار کرنا حرمت سے پہلے مباح تھا۔ پھر جب حرمت کا سبب زائل ہونے کے بعد اس کا حکم آیا تو وہ اباحت کی طرف لوٹ آیا، کمائی کرنا بھی اپنے اسباب سمیت جائز تھا۔ اس سے پہلے کہ جمعہ کی اذان سننے پر وہ حرام ہو جاتا، لیکن جب اس رکاوٹ کے ختم ہونے پر حکم ہوا تو وہ پھر اباحت کی طرف لوٹ آیا، حرمت والے مہینوں کے علاوہ میں جہاد مسلمانوں پر واجب تھا، جب حرمت والے مہینوں میں اس کی حرمت ہوئی اور ان مہینوں کے خاتمے پر جب پھر قتال کا حکم ہوا تو اس کے وجوب کا حکم لوٹ آیا جیسا کہ تحریم سے قبل تھا۔

۱۲۷۔ تکرار پر امر کی دلالت:

تکرار یہ ہے کہ تم ایک کام ایک دفعہ کرو اور دوسری دفعہ پھر کرو۔ سوال یہ ہے کہ کیا امر دوسری دفعہ مامور بہ کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے یا کہ نہیں؟ کہ اس کام کو دوسری دفعہ پھر کیا جائے؟

اس بارے میں تمام اقوال سے پسندیدہ قول یہ ہے کہ امر تکرار پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ امر کا صیغہ مطلقاً فعل کے مطالبہ پر دلالت کرتا ہے اس میں ایک دفعہ یا کئی دفعہ کا ذکر نہیں ہوتا، کیونکہ یہ صرف اسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے مامور بہ کا تکرار یا ایک دفعہ کرنا، امر کے صیغہ کی ماہیت سے خارج ہے، بحیثیت وضع ان میں سے کسی پر بھی دلالت نہیں کرتا، لیکن مامور بہ، کا ایک دفعہ حصول تو ضروری ہے کہ اس کی کم از کم مقدار ایک دفعہ ہے، اس لیے نہیں کہ صیغہ بذاتہ اس پر دلالت کرتا ہے۔ [1]

لہٰذا مطلق امر وقوع فعل پر دلالت کرتا ہے، اس کی اطاعت کے لیے مامور بہ کو ایک ہی دفعہ کر دینا کافی ہے۔ ہاں البتہ جب اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز شامل ہو جائے جو تکرار پر دلالت کرے جس طرح کہ امر کسی شرط یا صفت سے معلق ہو، جسے شارع نے مامور بہ کا سبب شمار کیا ہو، جیسا کہ نماز میں شارع نے وضو کو ارادہ نماز کے ساتھ معلق کیا ہے، فرمان ہے:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ

---

[1] المسودة: ص ٢٠ الاحكام لابن حزم: ٣/٣١٨۔ لطائف الاشارات: ص ٢٤۔ الآمدی: ٢/٢٢٥ ومابعدها. بعض نے کہا صیغہ امر بذاتہ فعل کے ایک دفعہ کرنے پر دلالت کرتا ہے، شوکانی: ص ٩٧.

وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المآئدة: ٦)

''مومنو! جب تم نماز کیلئے اٹھو تو اپنے چہروں کو اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولیا کرو۔''

تکرار وضو، تکرار سبب یعنی ارادہ نماز کی وجہ سے ہے امر کے صیغہ کی وجہ سے نہیں، جس طرح یہ فرمان ہے:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِأَةَ جَلْدَةٍ﴾(النور:٢)

''زنا کار عورت اور مرد تم ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو درے مارو۔''

اس مقام پر زانی پر کوڑوں کی سزا اس کی علت یعنی زنا کے ثبوت پر واقع ہوگی، جب زنا بار بار ہوگا تو سزا بھی بار بار ملے گی، یہاں اس سزا کے تکرار کی وجہ علت ہے نہ کہ امر۔ ❶

اس پسندیدہ قول کے مقابلے میں چند اور اقوال بھی ہیں ایک قول یہ ہے کہ امر امکان کی حد تک پوری عمر میں مکمل تکرار کا تقاضا کرتا ہے، الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل آ جائے جو اس سے مانع ہو، اس قول کے قائل بعض شافعی اور اکثر حنابلہ ہیں، ان کا دعویٰ یہ ہے کہ لغوی طور پر امر کے صیغہ سے یہی مراد ہے، دلیل وہ فرمان نبوی ﷺ ہے، فرمایا:

((اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّ اللّٰهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ))

''اے لوگو! اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کر دیا ہے۔''

مسلمانوں میں سے ایک شخص کھڑا ہوا اور کہا، اے اللہ کے رسول ﷺ کیا ہر سال حج فرض ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر میں کہہ دیتا تو ہر سال واجب ہو جاتا، اور اگر ایسا ہو جاتا تو تم اس پر عمل نہ کر سکتے نہ تم اس کی استطاعت رکھتے، حج فرض تو ایک دفعہ ہے باقی نفل ہے۔

اس حدیث کا طریق دلالت یہ ہے کہ پوچھنے والا عربی زبان جانتا تھا، اگر امر میں تکرار کا تقاضا نہ ہوتا تو وہ یہ سوال نہ کرتا، اور رسول اللہ ﷺ اس کو خطا کار کہتے۔ ❷

درست بات یہ ہے کہ یہ استدلال ضعیف ہے، ان کا مذہب قابل حجت نہیں ہے، کیونکہ اگر امر خود تکرار کا تقاضا کرتا تو سائل یہ سوال ہی کیوں کرتا؟ وجہ سوال صرف یہی تھی کہ لغوی طور پر امر سے صرف طلب فعل مفہوم ہوتا ہے تکرار نہیں۔

---

❶ الآمدی: ٢/ ٢٢٥ ـ ٢٣٦، شوکانی: ص ٩٧.

❷ شرح المنار: ١٣٦ ومابعدها ـ شرح مسلم الثبوت: ص ٣٨٤ ـ المسودة: ص ٢٠.

انہوں نے ارادہ کیا کہ آیا وہ اس مفہوم کو حج کی نسبت باقی رکھیں یا اسے تکرار والی عبادات نماز، زکوٰۃ سے ملا دیں۔ اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ بعض عبادات جس طرح نماز، روزہ، زکوٰۃ ہیں یہ تکرار واقعات کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں اور حج کا تعلق بھی زمان مکان سے ہے، اس اعتبار سے مکرر عبادات سے اس کا معاملہ مشتبہ ہوا کہ آیا وہ زمانہ کے تعلق کی وجہ سے ان عبادات کے ساتھ ملا دیں یا پھر جگہ کے اعتبار سے ان کے ساتھ نہ ملائیں، اسی اشکال کو ختم کرنے کے لیے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا۔

۲۷۲۔ امر کی دلالت فی الفور ہوتی ہے یا تاخیر سے:❶

کیا امر کی مامور بہ پر دلالت فی الفور ہوتی ہے یا تاخیر سے؟ اس بارے میں فقہاء مختلف ہیں، جو تکرار کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ مامور بہ فوراً ادا کیا جائے گا، دوسرے کہتے ہیں کہ امر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو وقت سے مقید ہے دوسری جو وقت کے ساتھ مقید نہ ہے۔

جو وقت سے مقید ہے، اس میں بھی یا تو وسعت ہوگی یا وقت تنگ ہوگا، جس میں وقت کی وسعت ہے اس میں آخری وقت تک لیٹ کرنا جائز ہے، اور جس کا وقت تنگ ہے اس میں تاخیر کی گنجائش نہیں۔ اور جو مقدر وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے، جیسے کفارات ہیں، اس سے مقصود صرف مستقبل میں مطالبہ فعل ہے اس میں تاخیر جائز ہے، جس طرح اس کو فوراً کرنا جائز ہے، اسی طرح اس میں تاخیر بھی جائز ہے۔

احناف، جعفریہ اور ان کے موافقین کے نزدیک یہی درست ہے، ہمارے ہاں بھی یہی راجح ہے کیونکہ امر کا صیغہ مستقبل میں کسی بھی وقت اس فعل کے کرنے کا تقاضا کرتا ہے، ہاں اس کو فوراً کرنا کسی قرینہ سے معلوم ہوسکتا ہے، جیسا کہ کوئی شخص اپنے خادم سے کہے، مجھے پانی پلا۔ یہ اس بات کا تقاضا ہے کہ عموماً پانی پیاس کے وقت طلب کیا جاتا ہے، اس حالت کی وجہ سے پانی لانے والا امر فی الفور مطلوب ہوگا۔

مزید یہ کہ امر تراخی کے لیے ہوتا ہے فوراً نہیں ہوتا لیکن واجب کی ادائیگی کی طرف جلدی کرنا بہتر ہے کیونکہ تاخیر میں کئی آفات ہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان واجب کی ادائیگی

---

❶ لطائف الاشارات: ۲۴۔ الاحکام لابن حزم: ۳/ ۲۹۴۔ ارشاد الفحول: ۸۔ الآمدی: ۲/ ۲۴۲ و مابعدها۔

سے قبل فوت ہو جاتا ہے کیونکہ موت کے اوقات غیر معلوم ہوتے ہیں، اس کا اختیار اللہ تعالیٰ کے پاس ہے اس لیے مستحب ہے کہ فوراً عمل کرلیا جائے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ اِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ﴾ (المائدة: ٤٨)

''تو تم بھلائیوں کی طرف جلدی کرو، اللہ کی طرف تم سب کا لوٹنا ہے پس وہ تمہیں خبر دے گا اس سبب سے جو تم اختلاف کرتے تھے۔''

اور فرمایا:

﴿وَ سَارِعُوْٓا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾ (ال عمران: ١٣٣)

''اور تم اپنے رب سے مغفرت کی طرف جلدی کرو۔''

''فاستبقوا'' اور ''سارعوا'' کے صیغے اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ واجب کی ادائیگی میں جلدی کی جائے یہ مستحب ہے واجب نہیں ہے کیونکہ جو واجب عمل کو اس کے وقت میں ادا کرے اسے مستبق یا مسارع نہیں کہتے۔ [1]

۲۷۳۔ جس کے بغیر واجب پورا نہیں ہوتا وہ بھی واجب ہے: [2]

ہم جان چکے ہیں کہ امر وجوب کے لیے ہے یعنی مامور بہ کا حتمی طور پر مطالبہ ہوتا ہے اور یہ کہ مخاطب کے حق میں اس کا کرنا ضروری ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ واجب کسی اور چیز کے وجوب پر متوقف ہوتا ہے؟ یعنی کہ کیا یہ واجب چیز اسی امر کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جو کہ پہلے مامور بہ تھا؟ یا ایسا نہیں ہوتا؟

جواب یہ ہے کہ اس چیز میں تفصیل ضروری ہے۔ ہم کہتے ہیں: جس چیز پر وجوب کے ایجاد کا توقف ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ واجب مکلف کی قدرت میں نہیں ہے جیسے حج کے وجوب کے لیے استطاعت، زکوٰۃ کے لیے نصاب زکوٰۃ، نماز جمعہ کی ادائیگی کے لیے لازمی عدد کی تکمیل اور دیگر

---

[1] شرح مسلم الثبوت: ١/ ٢٨٨ـ ٢٨٩، شرح المنار: ص ٢٢٢ ومابعدها.

[2] تيسير التحرير: ٢/ ٣٦٥ ومابعدها، المستصفى للغزالى: ١/ ٧١ـ ٧٢، المسودة فى اصول الفقه: ص ٦٥.

چیزیں، نہ یہ انسان کی قدرت میں ہیں اور نہ امر ان کو شامل ہوتا ہے، انسان پر اس استطاعت کا حصول ضروری نہ ہے کہ حج ادا کر سکے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے نصاب کا حصول لازمی نہیں، اسی طرح جمعہ کی ادائیگی کے لیے اس کے لیے تعداد پوری کرنا لازمی نہیں ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جو انسان کی قدرت میں داخل ہے پھر اس کی دو انواع ہیں۔

ایک وہ نوع ہے جس کے وجوب میں خاص امر وارد ہو اس بارے میں ہمیں بھی کچھ کلام نہیں، نہ یہ ہمارا موضوع ہے، ہماری اس بحث میں بھی یہ نوع مقصود نہیں ہے، نماز کے لیے وضو بھی اسی نوع میں سے ہے، وہ ایک مستقل حکم سے واجب ہے نہ کہ اس فرمان کے امر سے وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ اور وہ مستقل حکم یہ ہے:

﴿يَاۤ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦)

”مومنو! جب تم نماز کے لیے اٹھو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھو لیا کرو، اور اپنے سروں کا مسح کیا کرو اور اپنے پاؤں بھی ٹخنوں تک دھو لیا کرو۔“

دوسری نوع وہ ہے جس پر واجب کی ادائیگی موقوف ہے اور اس کے وجوب کے لیے خاص امر وارد نہیں ہوتا، ہمارے گذشتہ سوال کا مقصود یہی قسم ہے، اصولی علماء بیان کرتے ہیں کہ یہ نوع اسی پہلے امر کے وجوب سے ہی لازم آتی ہے جس سے اصل وجوب لازم آیا تھا، اس کی مثالیں بڑی کثرت سے ہیں۔

حج کا حکم مکہ کی طرف سفر کا تقاضا کرتا ہے تاکہ یہ واجب ادا ہو سکے، لہٰذا حج کے امر سے مکہ کی طرف سفر کا حکم واجب ہوا کیونکہ اس سفر کے بغیر فریضہ حج کی ادائیگی ممکن نہیں ہے۔ نماز باجماعت کے وجوب کے قائلین کے نزدیک نماز باجماعت کی ادائیگی کا حکم، مساجد کی طرف جانے کے بغیر ممکن نہیں اس لیے نماز باجماعت کے حکم سے ہی مساجد کی طرف سعی کا وجوب ثابت ہوا۔ اور قوت کی کافی تیاری کا حکم جو اس قول سے ثابت ہے: ﴿وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ﴾ (الانفال: ٦٠) ”اور تم ان کے لیے مقدور بھر قوت تیار کرو۔“ یہ

واجب بھی علم صنعت، کیمیا اور فزکس جیسے جدید علوم کے حصول سے ہی ممکن ہے، لہٰذا ان علوم کو بطور فرض کفایہ کے سیکھنا بھی اسی امر وجوب کی وجہ سے لازم آیا جس سے قوت کی تیاری کا امر ہوا تھا۔

لوگوں کے درمیان عدل وانصاف کا قیام اور ان سے ظلم کے خاتمہ کا امر بھی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس قیام عدل کے لیے ججوں کو تعینات کیا جائے۔ لہٰذا قاضیوں کا تقرر بھی قیام عدل کے امر سے لازم آیا اسی طرح دیگر مثالیں بھی۔

گزشتہ عبارت کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب الگ سے حکم نہ ہو تب بھی ایسے امر کا وجوب جو کسی دوسرے پر موقوف ہو وہ پہلے امر کے وجوب سے ہی لازم آئے گا۔

تیسری فرع، نہی

اس کا لغوی معنی روکنا ہے، اور عقل کو نہیہ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ صاحب عقل کو حق وصواب کے مخالف کام سے روکتی ہے۔ اصطلاحی معنی یہ ہے کہ بلندی مقام کی وجہ سے کسی سے فعل کے رکنے کا مطالبہ کرنا، ان صیغوں سے جو اس پر دلالت کرتے ہیں، نہی کے صیغوں میں سے ایک صیغہ لَا تَفْعَلْ ہے، جیسا کہ فرمان الٰہی ہے:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى﴾ (الاسراء: ۳۲) ''اور تم زنا کے قریب نہ جاؤ۔'' حلت کی نفی کرنا، جس طرح فرمایا: ﴿فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ﴾ (البقرۃ: ۲۳۰) ''پس اگر وہ اسے طلاق دے تو وہ اس کے لیے حلال نہ ہوگی اس کے بعد حتیٰ کہ وہ کسی اور خاوند کے ساتھ نکاح کرے۔'' اور ایسے لفظ سے تعبیر کرنا جو حرمت و نہی کا مفہوم دے جیسے فرمایا: ﴿وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (النحل: ۹۰) ''اور وہ بے حیائی اور برائی کے کام سے روکتا ہے۔'' اور یہ فرمایا: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ....﴾ (النسآء: ۲۳) ''تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کردی گئی ہیں۔''

کبھی نہی یوں آتی ہے کہ نہی پر دلالت کرنے والا فعل امر کے صیغہ سے مستعمل ہوتا ہے جیسے ﴿وَذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهٗ﴾ (الانعام: ۱۲۰) ''اور تم ظاہر اور باطن گناہ چھوڑ دو۔''

۲۷۵۔ موجب نہی: ❶

نہی کا صیغہ متعدد معانی کیلئے آتا ہے، جیسے حرمت، کراہت، دعاء، تائیس، ارشاد وغیرہ۔ حرمت کی مثال جیسے ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الانعام: ۱۵۱) "اور نہ تم اس جان کو قتل کرو جس کا قتل اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ۔" کراہت کی مثال یہ فرمان نبوی ﷺ ہے: لَا تُصَلُّوْا فِيْ مُبَارَكِ الْاِبِلِ، "اور تم اونٹوں کے باڑوں میں نماز نہ پڑھو۔" اور دعا کی مثال یہ فرمان ہے: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا﴾ (ال عمران: ۸) "اے ہمارے رب ہمارے دلوں کو ٹیڑھا نہ کر اس کے بعد کہ تو نے ہمیں ہدایت دی ہے۔" تائیس کی مثال: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ (التحريم: ۷) "تم آج بہانے نہ بناؤ۔" ارشاد کی مثال یہ فرمان ہے: ﴿لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة: ۱۰۱) "مومنو! ان چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر وہ تم پر کھولی جائیں تم کو بری لگیں۔"

وہ معانی جن میں نہی کے استعمال کا اختلاف ہے۔ علماء نے اس کے حقیقی معنی میں اختلاف کیا ہے یعنی نہی کے حقیقی معنی یعنی اس کے موجب وحکم میں اختلاف ہے، یعنی جب نہی قرائن سے خالی ہوگا تو کس چیز پر دلالت کرے گا؟ ایک قوم کا یہ موقف ہے کہ قرینہ کے بغیر نہی کراہت پر دلالت کرتی ہے یہی اس کا حقیقی معنی ہے، دیگر معانی پر قرینہ کی موجودگی میں دلالت کرے گی، دیگر علماء فرماتے ہیں کہ یہ کراہت وتحریم میں مشترک ہے۔ اس کا اصل معنی یہی ہے، ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف قرینہ اشارہ کرے گا۔ جمہور کہتے ہیں، موجب نہی تحریم ہے، یہ اس کا وہ معنی حقیقی ہے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہے دیگر معانی میں اس کا مجازی طور پر استعمال ہوگا اور اس مجاز پر قرینہ دلالت کرے گا اور اگر قرائن نہ ہوں تو اس سے صرف تحریم مفہوم ہوگی، جمہور کا قول راجح ہے۔ لہٰذا نہی کا صیغہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حتمی طور پر فعل سے رکا جائے۔ قرینہ سے خالی، نہی کے صیغے سے عقل حتمی حکم ہی سمجھتی ہے تحریم کا یہی معنی ہے اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ سلف لوگ نہی کے صیغہ سے حرمت کا حکم ہی سمجھتے تھے۔

---

❶ منهاج الوصول الى علم الاصول للبيضاوى: ص۴۹ ۔ المسوده: ۸۲۔ ارشاد الفحول: ص۹۶۔ الآمدى: ۲/ ۲۷۴۔ ۲۷۵.

۲۷۶۔ کیا نہی فی الفور یا تکرار کا تقاضا کرتی ہے؟ ❶

بعض علماء کا مذہب یہ ہے کہ نہی اپنے صیغے سے فوراً اور تکرار سے کرنے پر دلالت نہیں کرتی، کیونکہ اس کی اصل اس کو لازم نہیں کرتی۔ صیغہ سے خارجی چیز اس پر دلالت کرے گی یعنی قرینہ دلالت کرے گا کہ اس سے فی الفور عمل کرنا یا تکرار سے عمل کرنا مراد ہے، بعض کا یہ مذہب ہے کہ نہی اپنی اصل سے یہ فائدہ دیتی ہے کہ یہ کام کرنے سے بار بار رکا جائے۔ اور نہی کا یہ حکم تمام زمانوں میں برقرار رہے گا، جیسا کہ یہ اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ فعل کو فوراً ترک کیا جائے یعنی جب شارع کسی چیز سے منع کر دے تو مکلف پر یہ ضروری ہے کہ وہ اس کام سے فوراً رک جائے اور ہمیشہ رکا رہے، نہی کے باب میں اطاعت تبھی متصور ہوگی جب کہ رکنے میں جلدی کی جائے اور پھر ہمیشہ اس فعل سے رکا رہے، اور فعل سے شارع نے اس کی خرابی کی وجہ سے ہی روکا ہے اس فعل سے رک کر ہی اس سے بچا جا سکتا ہے، اسی مسلک کو ہم ترجیح دیتے ہیں۔

۲۷۷۔ کیا نہی منہی عنہ کے فساد کا تقاضا کرتی ہے؟ ❷

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ راجح قول یہ ہے کہ نہی تحریم کا فائدہ دیتی ہے جبکہ وہ قرائن سے خالی ہو، اور مکلف کو اجازت نہیں ہے کہ منہی عنہ کام کا ارتکاب کرے ورنہ اسے گناہ اور اخروی سزا ملے گی، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر اس کا تعلق عبادات و معاملات سے ہے تو کیا یہ اس کے فساد کا تقاضا بھی کرتی ہے؟ اور اگر وہ معاملات درست ہوں تو کیا اس سے شرعی نتائج متعلق ہوں گے، اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

ذیل میں ہم ان کے اقوال کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔

پہلا قول: جب نہی حقیقت فعل اور اس کے وجود کو شامل ہو جیسے مادہ کے پیٹ کے بچے کی خرید و فروخت کی ممانعت، یا معدوم چیز کی ممانعت، بغیر وضو کیے نماز کی ادائیگی کی نہی یا ماؤں سے نکاح کی حرمت، ایسی حالت کی نہی، منہی عنہ کے فساد و بطلان پر دلالت کرتی ہے اور اس کو یوں شمار کیا جاتا ہے جیسے وہ نہیں تھا، یوں یہ اور معدوم ایک جیسے ہو گئے اور معدوم پر وہ اثر

---

❶ المسودۃ: ص ۸۱۔ لطائف الاشارات: ص ۲۵۔ الآمدی: ۲/ ۲۸۴ ومابعدها۔

❷ لطائف الاشارات: ص ۲۵۔۲۶، ارشاد الفحول: ص ۹۸۔ الآمدی: ۲/ ۲۷۵ ومابعدها۔

لاگونہیں ہوتا جو اس کے لیے مقرر ہے کہ اگر اس کا وجود ہوتا تو وہ صحیح ہوتا یہ منہی عنہ کی وہ قسم ہے جسے علماء یوں بیان کرتے ہیں کہ یہ وہ چیز ہے کہ جس سے شارع نے بعینہٖ اور بذاتہ منع کیا ہے۔

دوسرا: جب نہی کسی چیز کی ذات سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کے کسی قریبی امر کی وجہ سے ہو جو کہ اس فعل کا لازمہ نہ ہو، جیسا کہ جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت سے ممانعت، غصب شدہ زمین میں نماز پڑھنا، یہاں ممانعت کا اثر فعل کی کراہت ہے اس کا بطلان وفساد نہیں، مطلب یہ ہے کہ اس کام کو کرنے پر شرعی اثرات تو مرتب ہوں گے لیکن شارع کے منع کرنے کی وجہ سے کراہت رہے گی۔ یہ بھی جمہور فقہاء کا قول ہے ظاہر یہ کی طرح کچھ علماء کا یہ موقف ہے کہ ایسی حالت میں فعل فاسد ہوگا۔ کیونکہ ان کے ہاں نہی فساد کا تقاضا کرتی ہے خواہ وہ کسی چیز کی ذات کے لیے وارد ہوا ہو یا کسی مقارن امر کے لیے وارد ہوا ہو۔

تیسری: جب نہی اپنی حقیقت میں فعل کے بعض ایسے اوصاف سے ملی ہوئی ہو جو اس کا لازمہ ہیں، یعنی اس کے وجود کی بعض شرائط سے ہو، لیکن اس کا تعلق اس فعل کی ذات اور حقیقت سے نہ ہو جیسا کہ ادھار سودے کی قیمت جس میں مدت معلوم نہ ہو اور جیسا کہ وہ بیع ہے جو فاسد شرط کے ساتھ ہو یا جیسا کہ عید کے دن کا روزہ ہے۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ فعل فاسد اور باطل ہے حنفیہ اس میں فرق کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا تعلق عبادات سے ہے تو وہ فاسد بھی ہے اور باطل بھی اور اگر وہ معاملات سے متعلق ہے تو وہ فاسد تو ہے لیکن باطل نہیں۔ ان کے نزدیک فاسد وہ ہے کہ جس پر بعض نتائج مرتب ہوتے ہیں لیکن باطل پر کسی قسم کے اثرات مرتب نہیں ہوتے۔

اس بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ عبادت وضع کرنے کا مطلب امتحان، اور اطاعت کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی رضامندی کا حصول ہے، اس لیے اس بات کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ اسے شارع کے حکم کے مطابق ہی بجالایا جائے اور یہ مطلوب تب ہی واقع ہوگا جبکہ اس فعل کی ذات اور صفات میں شارع کی مخالفت نہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ اس میں فساد بطلان کی طرح ہی ہے، ان کے نزدیک عبادات کے معاملے میں فاسد، باطل کی طرح ہے۔

لیکن چونکہ معاملات میں بندوں کے مصالح کا ثبوت مقصود ہوتا ہے اور اس کے ارکان وشروط سمیت ہی اس پر نتائج مرتب ہوں گے، جب یہ ارکان ثابت ہوں گے تب ہی اس کا

وجود ثابت ہوگا، اس کا وجود کامل صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس کی تمام صفات موجود ہوں گی، تب ہی وہ صحیح واقع ہوگا، کبھی اس کی اصلیت تو موجود ہوگی لیکن اس میں خلل وقصور ہوگا، جبکہ اس کے بعض اوصاف رہ جائیں گے، ایسی حالت میں اس پر کوئی مصلحت بھی مترتب ہوگی۔ اور اس پر نتائج لازم آئیں گے، یہ بھی فاسد ہوگا اور یہ باطل اور صحیح کے درمیان ایک اور مرتبہ ہے۔

گویا احناف کے نزدیک جس فعل میں کچھ رعایت ہے اس کی بنیاد اس کے وجود پر ہے اور نہی کو یہ حق اس لیے دیا ہے کہ اس کے بعض اوصاف فوت ہو گئے ہیں، لہٰذا انہوں نے اس پر فاسد ہونے کا حکم لگایا ہے باطل کا نہیں۔

امام شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، حق مسلک یہ ہے کہ نہی کا شرعی تقاضا منہی عنہ کا ایسا فساد ہے جو کہ بطلان کے ہم معنی ہے، اس میں عبادات ومعاملات کا کوئی فرق نہ ہے اور اس سے صرف وہ چیز خارج ہوگی جس کو کوئی دلیل خارج کرے، اس کے دلائل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ كُلُّ اَمْرٍ لَيْسَ عَلَيْهِ اَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ. ''ہر وہ امر جس پر ہمارا حکم نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔'' اور منہی عنہ بھی غیر مامور بہ ہے لہٰذا مردود ہے اور جو مردود ہو وہ باطل ہوتا ہے، نہی کے مقتضی للفساد ہونے کا یہی مطلب ہے۔ [1]

---

[1] ارشاد الفحول: ص ۹۷۔۹۸۔

دوسرا مطلب، عام:

عام کی لغوی تعریف: جو کئی چیزوں کو شامل ہو، جیسے یہ مقولہ ہے عَمَّهُمُ الْخَيْرُ اس کا مطلب ہے کہ خیر سب کو شامل ہوئی۔

اصطلاحی تعریف: جو بغیر حصر کے ایک ہی وضع سے ایک ہی دفعہ ان تمام چیزوں کو شامل ہو جن کے لیے اسے بولنا درست ہو۔ ❶

اس کا مطلب یہ ہے کہ عام وہ لفظ ہے جو کہ ایک ہی دفعہ وضع کیا گیا ہو نہ کہ متعدد بار۔ تا کہ وہ اپنے مفہوم کے تمام افراد کو شامل ہو جائے۔ یعنی ان تمام افراد کو شامل ہو جن پر اس کے معنی صادق آتے ہوں، جس میں معین تعداد کا حصہ نہ ہو۔ یعنی لفظ کے اندر مخصوص تعداد کے انحصار کی دلالت نہ ہو۔ اگر چہ وہ فی الحقیقت محصور ہی ہو، جیسا کہ سمٰوٰت اور علماء البلد .

کلمہ رجال میں لفظ عام ہے کیونکہ اس کو لغوی طور پر ایک ہی دفعہ وضع کیا گیا ہے تا کہ یہ تمام ان اکائیوں پر دلالت کرے جن پر یہ معنی صادق آ سکتا ہے، وہ ایک ہی دفعہ سب کا احاطہ کرتا ہے۔ ❷

۲۷۹۔ عموم کے الفاظ: ❸

عموم پر دلالت کرنے والے لفظ تو بہت زیادہ ہیں۔ ذیل میں چند مشہور الفاظ کا ذکر کیا جاتا ہے۔

پہلا: کل اور جمیع یہ جس چیز کی طرف مضاف ہوں اس کے عموم کا فائدہ دیتے ہیں، جیسے فرمان الٰہی ہے: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ''ہر نفس نے موت کو چکھنا ہے۔'' اور فرمان ہے: كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ۝ (الطور: ۲۱) ''ہر بندہ اپنے کسب کے ساتھ گروی ہے۔'' اور نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان: كُلُّ رَاعٍ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ . ''ہر ذمہ دار سے اس کی رعایا کے متعلق پوچھا جائے گا۔''

---

❶ بیضاوی: ص ۵۰۔ المحلاوی: ص ۳۶۔ المسودہ: ص ۵۷۴۔ الآمدی: ۲/ ۲۸۶۔۲۸۷.

❶ عام کی تعریف سے ہی عام اور مطلق میں فرق واضح ہو گیا کہ عام تو ایک ہی دفعہ تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جبکہ مطلق صرف معروف افراد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ تمام افراد کو۔

❷ المحلاوی: ص ۶۵ ومابعدھا۔ المسودۃ: ص ۱۸۹.

دوسرا: وہ جمع جو الْ استغراقی کے ساتھ معرف ہو یا معرفہ بالاضافت ہو۔

اوّل کی مثال یہ فرمان الٰہی ہے:

﴿إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ﴾ (البقرة: ١٩٥)

''بے شک اللہ نیکی کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔''

﴿وَ الْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ (البقرة: ٢٣٣)

اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں، اس کے لیے جو چاہے کہ دودھ کی مدت پوری کرے۔''

﴿لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَ الْأَقْرَبُوْنَ﴾ (النسآء: ٧)

''مردوں کیلئے اس میں سے ایک حصہ ہے جو والدین اور قریبی رشتہ دار چھوڑ جائیں۔''

﴿وَ الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)

اور وہ عورتیں جنھیں طلاق دی گئی ہے اپنے آپ کو تین حیض تک انتظار میں رکھیں۔''

ان دلائل میں آنے والے جمع کے الفاظ تمام افراد کو شامل ہیں، نکرہ میں جمع کے الفاظ عموم کا فائدہ نہیں دیتے بلکہ انہیں کم سے کم جمع یعنی تین پر محمول کیا جائے گا۔ [1]

اور معرفہ بالاضافت کی مثالیں یہ فرمان ہیں:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ﴾ (النسآء: ٢٣)

''حرام کی گئیں تم پر تمھاری مائیں۔''

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة:١٠٣)

''ان کے مالوں سے صدقہ لے۔''

﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾(النساء:١١)

''اللہ تمھیں تمھاری اولاد کے بارے میں تاکیدی حکم دیتا ہے، مرد کے لیے دو عورتوں کے حصے کے برابر حصہ ہے۔''

جمع خواہ مذکر سالم ہو یا مونث سالم ہو یا جمع مکسر ہو سارے عموم کے الفاظ میں سے ہیں

---

[1] المسودة: ص١٠٥.

جبکہ وہ اَلْ استغراقی یا اضافت سے پہچانے جائیں۔

تیســــرا: وہ مفرد جو اس اَلْ سے معرفہ ہو جو استغراق کا فائدہ دے، جیسا کہ اللہ کا یہ فرمان: ﴿وَالْعَصْرِ o اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ o اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ o﴾ (العصر: ١۔٣) ''زمانے کی قسم! کہ بے شک ہر انسان یقیناً گھاٹے میں ہے۔ سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک اعمال کیے اور ایک دوسرے کو حق کی وصیت کی اور ایک دوسرے کو صبر کی وصیت کی۔''

یہاں انسان سے مراد پوری انسانیت کے افراد ہیں۔

اسی سے اللہ کریم کا فرمان ہے: ﴿وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ (البقرۃ: ٢٧٥) ''حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا۔'' اور یہ فرمان: ﴿اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢) ''جو زنا کرنے والی عورت ہے اور جو زنا کرنے والا مرد ہے، سو دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔'' ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا﴾ (المآئدۃ: ٣٨) ''اور جو چوری کرنے والا اور جو چوری کرنے والی ہے سو دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔''

اور نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان: ((مَطْلُ الْغَنِیِّ ظُلْمٌ)) ''غنی کا ٹال مٹول ظلم ہے۔''

یہاں یہ بات ملاحظہ ہو کہ الف لام سے معرفہ بننے والا مفرد کا لفظ عموم کے الفاظ میں سے ہے بشرطیکہ الف لام عہد اور جنس کے لیے نہ ہو، جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے لیے نہ ہو تب وہ عموم کے الفاظ میں سے نہیں ہوگا۔

الف لام عہد ذہنی کے کلمہ سے الرسول ہے اس فرمان الٰہی میں ﴿كَمَآ اَرْسَلْنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا o فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ﴾ (المزمل: ١٥۔١٦) ''جس طرح ہم نے فرعون کی طرف ایک پیغام پہنچانے والا بھیجا۔ سو فرعون نے اس پیغام پہنچانے والے کی نافرمانی کی۔'' اور الف لام جنسی کی مثال یہ مقولہ ہے اَلرَّجُلُ خَیْرٌ مِّنَ الْمَرْءَةِ، یعنی آدمی کی جنس عورت کی جنس سے بہتر ہے۔ یہاں لفظ اَلرَّجُلُ یا اَلْمَرْءَةُ عموم کا فائدہ نہیں دیتا۔ یہاں فضیلت منصبی ہے۔ یہاں جملے کی تفصیل جملے پر ہے نہ کہ فرد کی تفصیل فرد پر۔

چوتھا: وہ معرفہ بالاضافت جو مفرد ہو۔ جیسے فرمان ہے:

﴿وَ اِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا﴾ (ابراهيم: ٣٤)
''اور اگر تم اللہ کی نعمت شمار کرو تو اسے شمار نہ کر پاؤ گے۔''

اور نبی کریم ﷺ کا فرمان:
((هُوَ الطَّهُوْرُ مَاءُهُ اَلْحِلُّ مَيْتَتُهُ))
''سمندر کا پانی پاک ہے اس کا مردار حلال ہے۔''

یہ فرمان تمام بحری جانوروں کی حلت پر دلالت کرتا ہے۔

پانچواں: اسمائے موصولہ، جیسے اس فرمان میں ہے:
﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا﴾ (النسآء: ١٠)
''بے شک جو لوگ یتیموں کے اموال ظلم سے کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں آگ کے سوا کچھ نہیں کھاتے اور وہ عنقریب بھڑکتی آگ میں داخل ہوں گے۔''

﴿وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ (النسآء: ٢٤)
''اور تمھارے لیے حلال کی گئی ہیں جو ان کے سوا ہیں۔''

اس میں ''مـا'' کے کلمہ میں مذکورہ محرمات کے علاوہ تمام عورتیں شامل ہیں اور اللہ کریم کا یہ فرمان:

﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦)
''جو کچھ تمھارے پاس ہے وہ ختم ہو جائے گا اور جو اللہ کے پاس ہے وہ باقی رہنے والا ہے۔''

﴿وَالّٰٓئِيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ﴾ (الطلاق: ٤)
''اور وہ عورتیں جو تمھاری عورتوں میں سے حیض سے ناامید ہو چکی ہیں۔''

﴿وَ لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ (النسآء: ٢٢)
''اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمھارے باپ نکاح کر چکے ہوں۔''

چھٹا: جس طرح اسماء استفہام ہیں جیسا کہ اس فرمان الٰہی میں مَنْ ہے ﴿مَنْ ذَا الَّذِيْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ (البقرة:٢٤٥۔ الحديد:١١) ''کون ہے وہ جو اللہ کو

قرض دے، اچھا قرض۔"

ساتواں: اسمائے شرط جیسے مَنْ، وَمَا، اَیْنَ جیسے فرمان ہے:

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥)

"تو تم میں سے جو اس مہینے میں حاضر ہو وہ اس کا روزہ رکھے۔"

﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ١٩٧)

"اور تم نیکی میں سے جو بھی کرو گے اللہ اسے جان لے گا۔"

﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَلِدًا فِيهَا﴾ (النسآء: ٩٣)

"اور جو کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی جزا جہنم ہے، اس میں ہمیشہ رہنے والا ہے۔"

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝﴾ (الزلزال: ٧-٨)

"اور جو ذرہ برابر نیکی کرے گا اس کو دیکھ لے گا۔ اور جو ذرہ برابر برائی کرے گا اس کو دیکھ لے گا۔"

﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ (النسآء: ٧٨)

"تم جہاں کہیں بھی ہو گے موت تمھیں پا لے گی، خواہ تم مضبوط قلعوں میں ہو۔"

آٹھواں: وہ نکرہ جو سیاق نہی یا نفی میں آئے جیسے اللہ نے فرمایا: وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا (التوبة: ٨٤) "اور ان میں سے جو کوئی مر جائے اس کا کبھی جنازہ نہ پڑھنا۔" اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: وَلَا يُقْتَلُ وَالِدٌ بِوَلَدِهِ اور وَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ، وَلَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. جب اس پر حرف مِنْ داخل نہ ہو تب یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، جب اس پر حرف مِنْ داخل ہو جائے تو اس میں تاویل کا احتمال نہ ہوگا بلکہ اس کا معنی قطعی ہوگا، جیسے آپ کہیں مَارَأَیْتُ مِنْ رَجُلٍ وَمَا جَاءَنِی مِنْ اَحَدٍ. [1]

وہ نکرہ جو اثبات کے سیاق میں ہو وہ عموم کے الفاظ میں سے نہیں ہوتا، جس طرح فرمان

---

[1] المسودة: ص ١٠٣.

ہے: اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً (البقرۃ: ٦٧) ''اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم گائے ذبح کرو۔'' لیکن کسی قرینہ کی وجہ سے یہ عموم پر دلالت کرے گا جیسا کہ جنت کی نعمتوں اور اس کے اہل والوں کے بارے میں ہے: لَھُمْ فِیْھَا فَاکِھَۃٌ وَّلَھُمْ مَّا یَدَّعُوْنَ ۝ (یٰسٓ: ٥٧) ''ان کے لیے اس میں بہت پھل ہے اور ان کے لیے اس میں وہ کچھ ہے جو وہ طلب کریں گے۔'' فَاکِھَۃٌ کا لفظ یہاں تمام انواع کو شامل ہے اس میں قرینہ یہ ہے کہ بندوں پر احسان کیا گیا ہے، اسی طرح وہ سیاق شرط میں مذکور ہو وہ بھی عموم پر دلالت کرے گا۔ جیسے مَنْ یَاْتِنِیْ بِاَسِیْرٍ فَلَہٗ دِیْنَارٌ. یعنی جو میرے پاس کسی قیدی کو لائے گا تو اس کے لیے ایک دینار ہے۔'' یہ لفظ ہر اسیر کو شامل ہوگا۔ [1]

٢٨٠۔ مونث کا مذکر کے حکم خطاب میں شامل ہونا:

یہاں یہ بات مدنظر رہے کہ جمع کے الفاظ بحیثیت دلالت مذکر اور مونث کو شامل ہونے میں کئی اقسام کے ہیں۔

ایک قسم یہ ہے کہ جو بطور دلالت مذکر کے لیے ہے مونث کے لیے نہیں اور اس کے برعکس بھی۔ ہاں کوئی ایسی دلیل ہو جو اسے لفظ سے خارج کر دے، جیسا کہ رجال، مردوں کے ساتھ خاص ہے اور النسآء عورتوں کے ساتھ خاص ہے، ان کو دوسرے معانی کی طرف پھیرنے کے لیے کسی خارجی دلیل کی ضرورت ہوگی جو اسے لفظ سے خارج کر دے۔

ایک قسم وہ ہے جو اپنی وضع کے حساب سے مذکر اور مونث دونوں کو شامل ہوتی ہے یہ وہ ہے جس میں نہ تو تذکیر کی کوئی علامت ہوتی ہے نہ تانیث کی جیسا کہ اَلنَّاسُ الْاِنْسُ، اَلْبَشَرُ.

ایک وہ قسم ہے جو دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہونے کے لیے کسی وضاحت کی محتاج ہوتی ہے جیسے مَا، مَنْ.

ایک قسم وہ ہے جو جمع مونث سالم میں علامت تانیث کے ساتھ مستعمل ہے جیسے مسلمات، اور جمع مذکر سالم میں علامت تذکیر کے ساتھ مستعمل ہوتی ہے، جیسے مسلمون اور جمع مذکر میں واؤ کے ساتھ اور جمع مونث میں نون کے ساتھ آتی ہے۔ جیسے فَعَلُوْا اور فَعَلْنَ ہے کیا یہ دونوں مذکر اور مونث کی صنفوں کو شامل ہیں یا صرف اس کے ساتھ خاص ہے جس پر علامت

---

[1] المسودۃ: ص ١٠٣.

دلالت کرے، جمہور تو اختصاص کے قائل ہیں جو مذکر کے لیے ہے اس میں مونث بغیر دلیل کے نہیں ہو سکتی جیسا کہ مونث والے تذکرے میں مذکر صرف دلیل

کے سبب داخل ہو سکتے ہیں کیونکہ اسماء کو ذوات پر دلالت کے لیے بنایا گیا ہے، اس وضع سے ہر ایک نوع کی دوسری نوع سے تمیز حاصل ہوگی، لیکن کبھی قرائن اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ مونث بھی جمع مذکر کے تحت داخل ہے جیسا کہ شریعت کے عموم میں سب شامل ہوتے ہیں، کبھی بغیر قرینہ کے ہی تغلیب کے انداز میں مونث مذکر کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔ جیسا کہ اس فرمان میں ہے قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعًا (البقرة: ۳۸) ''ہم نے کہا: اس سے تم سب اتر جاؤ۔'' بعض کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے جمع مذکر، مونث کو بھی شامل ہوتا ہے۔

جبکہ جمہور کا قول راجح ہے جس کی طرف رجوع مناسب ہے۔ [1]

۲۸۱۔ سب سے قلیل جمع:

اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ کم سے کم جمع میں دو آتے ہیں یا تین؟ جمہور کہتے ہیں کہ دو کم سے کم جمع ہے اس بنیاد پر تثنیہ پر جمع کا اطلاق بطور حقیقت ہوا نہ کہ بطور مجاز، جبکہ بعض کے قول کے مطابق سب سے قلیل جمع تین ہے، تب تثنیہ پر اس کا اطلاق مجازی طور پر ہوگا، ہر ایک فریق دلائل کے مجموعے کا محتاج ہے، جبکہ جمہور کا قول راجح ہے۔ [2]

۲۸۲۔ نبی کریم ﷺ کا امت کے خطاب میں شمول:

کیا رسول اللہ ﷺ امت کے لیے آنے والے قرآنی خطابات میں داخل ہیں یا نہیں جیسا کہ اس فرمان میں: يَاَيُّها الذين امنوا، یایها الناس اور یا عبادی . جمہور کہتے ہیں کہ ان کے لیے بھی ضروری ہیں جبکہ بعض دیگر اس کی نفی کرتے ہیں۔

جمہور کا قول راجح ہے کیونکہ یہ صیغے تمام انسانوں اور تمام مومنین کے لیے ہیں، آپ ﷺ تمام انسانوں اور خاص کر مومنین کے آقا ہیں، آپ بھی اس میں شامل ہیں ہاں کسی دلیل کی وجہ سے اس سے خارج ہو سکتے ہیں۔ [3]

---

[1] المسودة: ص ۴۹۔ الآمدی: ۲/ ۳۸۶۔ ۳۹۲، ارشاد الفحول: ص ۱۱۲۔

[2] فریقین کے دلائل آمدی کی کتاب الاحکام: ۲/ ۳۲۴۔ ۳۳۵ میں دیکھیے۔

[3] الآمدی: ۲/ ۳۹۷۔ ۳۹۹۔

۲۸۳۔ عام کی تخصیص: ❶

ہم کہتے ہیں کہ عام اپنے مفہوم کے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے اور عام سے متعلق حکم اس کے تمام افراد پر ثابت ہوتا ہے لیکن کبھی کوئی دلیل یہ بتلاتی ہے کہ ابتداءً شارع کی مراد عموم سے عموم نہیں ہوتی، یعنی وہ عموم کے تمام افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ اس کا مطلب بعض افراد کی ابتداء ہوتی ہے اس کا حکم ان بعض کے لیے ثابت ہوگا۔ عام کی مخصص کا یہی مفہوم ہے، تب مخصص کا مطلب یہ ہوا کہ عام کو بعض مسمیات کے ساتھ مقصور کرنا اور جو چیز اس بات پر دلالت کرے اسے مخصص کہتے ہیں۔ بعض لوگوں نے جیسا کہ احناف ہیں انہوں نے مخصص کے لیے یہ مشروط کیا ہے کہ وہ عام کے ساتھ ہی ہو، اور اس کلام سے مستقل الگ ہو جس بارے میں وہ وارد ہے اگر وہ اس عام کے ساتھ ہی نہ آئے گی تو وہ مخصص نہیں بلکہ ناسخ ہوگی، اسی طرح اگر وہ اس عام سے الگ نہ ہو جیسے استثناء ہوتا ہے تو تب بھی اسے مخصص نہیں کہا جائے گا بلکہ یہ تو عموم کو اس کے عموم سے پھیرنا ہے اور اسے بعض افراد پر قصر کرنا ہے تو قصر کہلاتا ہے، یہی دلیل قصر ہے۔

لیکن جمہور نے مخصص کے بارے میں حنفیہ والی شرط نہیں لگائی ہے، بلکہ ان کے نزدیک مستقل یا غیر مستقل دلیل، دلیل تخصیص ہو سکتی ہے، خواہ وہ عام کے ساتھ آئے یا نہ آئے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اس پر عمل کے وقت سے مؤخر نہ ہو، ورنہ وہ ناسخ ہوگی مخصص نہیں۔ ❷

ذیل میں ہم تخصیص کے دلائل ذکر کر رہے ہیں جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے۔

۲۸۴۔ دلیل تخصیص: ❸

عام کی تخصیص کے دلائل دو انواع پر ہیں، متصل اور منفصل۔

---

❶ کشف الاسرار: ۱/ ۳۰۶۔ شرح مسلم الثبوت: ۱/ ۳۰۔ المحلاوی: ص ۷۲۔ الآمدی: ۲/ ۴۰۷ ومابعدها۔ ❷ نسخ اور تخصیص کے فرق سے یہ بھی ہے کہ نسخ تو ثبوت حکم کے بعد اسے ختم کرنا ہے جبکہ تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ عام لفظ کے مقصد کو بیان کرنا اور تخصیص صرف بعض افراد کیلئے ہوئی جبکہ نسخ تو تمام افراد کیلئے ہوتا ہے۔ ارشاد الفحول: ۱۲۵.

❸ الموافقات للشاطبی: ۳/ ۱۸۱ ومابعدها۔ تیسیر التحریر: ۱/ ۲۷۵ ومابعدها۔ البیضاوی ۵۴ ومابعدها۔ آلامدی: ۲/ ۴۱۶ ومابعدها۔ شرح مسلم الثبوت: ۱/ ۳۰ ومابعدها۔ المحلاوی: ۷۲۔ التوضیح: ۱/ ۴۲۔ سلم الوصول لعلم الاصول: ۱۹۱.

متصل: جو اس سے الگ نہ ہو، بلکہ عام کے ساتھ ہی مذکور ہو، اس کے معنی اسی لفظ سے متعلق ہوں جو اس سے قبل ہے اور یہ اسی کلام کا حصہ ہو جو عام کے لفظ پر مشتمل ہو۔

اور منفصل: جو الگ ہو، عام کے لفظ پر مشتمل کلام کا حصہ نہ ہو۔

۲۸۵۔ وہ مخصص جو مستقل ہو یعنی منفصل ہو:

اس کی چار اقسام ہیں پہلا جو کلام تو منفصل ہو لیکن عام کے ساتھ آئے، دوسرا جو کلام منفصل ہو اور عام سے الگ ہو کر آئے، تیسرا عقل۔ چوتھا عرف۔

پہلا: جو منفصل ہو لیکن عام کے ساتھ آئے۔

مستقل کا مطلب یہ ہے کہ وہ بنفسہ تام ہو اور متصل بالعام کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے فوراً بعد مذکور ہو ، اس کی مثال یہ فرمان ربانی ہے:

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ۱۸۵)

''تو جو کوئی ماہ میں موجود ہو وہ اس کا روزہ رکھے۔''

اس میں وارد ہونے والا عموم ہر اس شخص کو شامل ہے جو روزوں کے مہینے میں حاضر ہو، اس پر اس ماہ کے روزے فرض ہیں، لیکن یہ عموم بیمار اور مسافر کے لیے خاص ہے اس کی دلیل وہ کلام ہے ، جو متصل مگر مستقل ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة:۱۸۵)

''اور جو مریض ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں گنتی کو پورا کرنا ہے۔''

لہٰذا مریض اور مسافر اس نص کے عموم میں شامل نہیں جو روزوں کے مہینوں میں حاضر ہونے والے پر روزوں کی فرضیت کا فیصلہ سناتی ہے۔

دوسرا: کلام مستقل جو اس سے الگ ہو۔

یہ وہ کلام ہے جو بنفسہ تام ہو لیکن اس دلیل کے ساتھ موصول نہیں ہوتا جس میں عام کا لفظ وارد ہوا ہے: اس کی مثال یہ فرمان ہے:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ۲۲۸)

''اور طلاق والیاں اپنے بارے میں تین قروء انتظار کریں گی۔''

یہاں لفظ مطلقات عام ہے جو مطلقہ کو شامل ہے خواہ وہ مدخول بھا ہو یا نہ ہو۔ اس پر

مذکور قروء والی عدت واجب ہے لیکن یہ عموم ان مطلقات کے ساتھ خاص ہے جو مدخول بہا ہیں کیونکہ نص مدخول بہن کی طرف پھیر رہی ہے، اس فرمان میں جو کہ اس کا مخصص ہے:

﴿يَآأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوٓا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ (الاحزاب: ٤٩)

''اے ایمان والو! جب تم مومنات سے نکاح کرو پھر تم انہیں چھونے سے پہلے طلاق دو تو تمہارے لیے ان پر کوئی عدت نہیں ہے جسے تم شمار کرتے ہو۔''

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ (المآئدۃ: ٣)

''تم پر مردار حرام کیا گیا ہے۔''

یہ ہر میتۃ کو عام ہے، اس کا حکم حرمت ہی ہوگا، یہ سمندری میتۃ کے علاوہ میتۃ سے خاص ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: هُوَ الطَّهُورُ مَاءُهُ اَلْحِلُّ مَيْتَتُهُ. (بلوغ المرام)

''اس کا پانی پاک ہے اس کا مردار حلال ہے۔''

اس کی مثال وہ بھی ہے جو قذف اور اس کی سزا کے بارے میں ہے:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَّأُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝﴾ (النور: ٤۔٥)

''اور وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ نہ لائیں تو انھیں اسی (٨٠) کوڑے مارو اور ان کی کوئی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہی نافرمان لوگ ہیں۔ مگر جو لوگ اس کے بعد توبہ کریں اور اصلاح کر لیں تو یقیناً اللہ بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

اس نص سے قاذفین کا عموم مستفاد ہے کیونکہ الذین کا لفظ عموم ہے، اس میں قاذف شوہر وغیرہ شامل ہیں، جس طرح کہ محصنات کے لفظ کا عموم زوجات القاذفین اور دیگر عورتوں کو شامل ہے۔ اس طرح ضروری ہے کہ ہر قاذف کو حد لگائی جائے خواہ وہ شوہر ہو یا دیگر، لیکن جو

عموم اس دلیل سے مستفاد ہے وہ غیر ازواج کو خاص کرتا ہے، فرمان الٰہی کی اس دلیل سے:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ○ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ○ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ○ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ○﴾ (النور: ٦-٩)

اور جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس کوئی گواہ نہ ہوں مگر وہ خود ہی تو ان میں سے ہر ایک کی شہادت اللہ کی قسم کے ساتھ چار شہادتیں ہیں کہ بلاشبہ یقیناً وہ سچوں سے ہے۔ اور پانچویں یہ کہ بے شک اس پر اللہ کی لعنت ہو، اگر وہ جھوٹوں سے ہو۔ اور اس (عورت) سے سزا کو یہ بات ہٹائے گی کہ وہ اللہ کی قسم کے ساتھ چار شہادتیں دے کہ بلاشبہ یقیناً وہ (مرد) جھوٹوں سے ہے۔ اور پانچویں یہ کہ بے شک اس (عورت) پر اللہ کا غضب ہو، اگر وہ (مرد) سچوں سے ہو۔"

اس دلیل نے پہلی دلیل کے عموم کو خاص کر دیا اور اس کو ان قاذفین کے ساتھ مقصور کر دیا ہے جو شوہروں کے علاوہ ہوں، اور شوہر جب قاذف ہوگا تو اس پر وہ حکم آئے گا جو مخصص میں مذکور ہے اور جمہور کی رائے کے مطابق ہے کیونکہ وہ مخصص کے بارے میں عام کے متصل ہونے کی شرط نہیں لگاتے، لیکن احناف اسے مخصص نہیں بلکہ جزئی طور پر ناسخ مانتے ہیں دوسری دلیل نے عام کے اس حکم کو منسوخ کر دیا جو قاذف شوہروں سے متعلق ہے۔ اس نے قاذف شوہروں سے حکم کو باطل کر دیا اور انہیں دیگر قاذفین سے خاص کر دیا۔

تیسری، عقل: ❶

اس کے بارے میں درست ہے کہ وہ تمام تکلیفات شرعیہ میں تمام دلائل کی تخصیص کی دلیل بن سکتی ہے۔ جو ان تمام پر مقصور تھی جو مکلف ہیں وہ نہیں جو مکلف نہ ہوں جیسے بچے، دیوانے اور شرع نے بھی عقل کی دلیل کو تائید دی ہے اس نے بھی تکلیف احکام کا تعلق عقل کے ساتھ بلوغت کو بتلایا ہے۔

❶ المسودة: ١١٨ - الآمدي: ٢/ ٤٥٩، ٤٦٥.

عقل سے تخصیص کی مثال یہ ہے: اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ، ''نماز قائم کرو'' کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ. ''تم پر روزہ فرض کیا گیا ہے۔'' اور اس طرح کے عام دلائل جو تکلیفات شرعیہ کے دلائل ہیں، وہ تمام ان لوگوں سے خاص ہیں جو چھوٹے بچے اور دیوانے نہ ہوں۔ اس کی مخصص عقل ہے۔ اور شرع عقلی باتوں پر ہی دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح وہ عام دلائل جو تکلیفات پر مشتمل نہیں ہیں لیکن عقل ان کی تخصیص کا تقاضا کرتی ہے اس کی مثال یہ فرمان ہے: اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (الزمر: ٦٢) ''اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔'' یہ اللہ جل جلالہ کے علاوہ تمام کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ وہ باقی رہنے والا ہے وہ مخلوق نہیں ہے۔

اسی طرح فرمایا: ﴿وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ ''اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔'' یہ اللہ تعالیٰ کی اپنی ذات کی تخلیق کی قدرت کو شامل نہیں، وجہ ابھی بیان ہوئی ہے۔

چوتھی، عُرف: [1]

یہ عام کے لفظ کا مخصص ہو سکتا ہے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔ قرافی فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک عادات عموم کی مخصص ہو سکتی ہیں، عرف عام کے ساتھ تخصیص عام کی مثالوں میں سے یہ قول ہے، فرمایا:

﴿وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ (البقرة: ٢٣٣)

''اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں، اس کے لیے جو چاہے کہ دودھ کی مدت پوری کرے۔''

یہ ان کے علاوہ وَالْوَالِدٰتُ کے ساتھ خاص ہے جن کی عادت بچوں کو دودھ پلانا نہ ہو۔

اسی کی مثال ہے اس حدیث میں لفظ ''طعام'' بھی جہاں فرمایا: نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِجِنْسِهٖ مُتَفَاضِلًا. ''رسول اللہ ﷺ نے کھانے کو اسی کی جنس کے ساتھ بڑھا کر بیچنے سے منع فرمایا۔'' اس سے وہ کھانا مراد ہے جو رسول اللہ ﷺ کے دور میں طعام معروف تھا، جس طرح کہ بہت سارے علماء کا یہی مذہب ہے۔

اسی طرح اس کی مثال وہ ہوا ہے جس نے بعض ظالم قوموں کو تباہ و برباد کر دیا فرمایا:

---

[1] المسودة: ١٢٣، ١٣٤۔ الفروق للقرافي: ١/ ١٨٧۔

تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا. (الاحقاف: ٢٥) ''وہ ہر چیز کو اپنے رب کے حکم سے تباہ کر رہی تھی۔'' یعنی وہ ہر اس چیز کو ہلاک کر گئی کہ جس طرح کی چیزیں عرف میں اس طرح کی ہوا وغیرہ سے ہلاک ہو جاتی ہیں، اس کی دلیل وہ فرمان ربانی ہے جو اس عبارت کے بعد مذکور ہے یعنی اس میں فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ. ❶ ''پس وہ ہو گئے صرف ان کے مسکن دیکھے جاتے تھے۔''

اسی طرح وہ فرمان جو اللہ کریم نے ملکہ سبا کی طرف سے خبر دی، فرمایا: وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ (النحل: ٢٣) ''وہ ہر چیز دی گئی تھی۔'' یعنی اسے وہ تمام چیزیں دی گئیں جو اس طرح کے حاکموں اور بادشاہوں کو ملتی تھیں۔ ❷

عرف کے ساتھ تخصیص کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنے جانوروں کے بارے میں وصیت کی ہے اس شہر میں دواب کا لفظ صرف گھوڑوں پر بولا جاتا ہے تو اس کی وصیت صرف گھوڑوں کے ساتھ مخصوص سمجھی جائے گی، گائے بکریاں اس میں شامل نہ ہوں گی۔

۲۸۶۔ مخصص متصل یعنی غیر مستقل: ❸

جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں کہ یہ عبارت النص کا جزء ہوتا ہے جس پر عام لفظ مشتمل ہے، اس صورت میں وہ فی نفسہ مکمل کلام نہ ہوا اس کی کئی اقسام ہیں۔

پہلی قسم الاستثناء:

اس سے مراد وہ لفظ ہے جو جملہ سے متصل ہے اور اس لفظ کی مستقل صورت نہیں ہوتی بلکہ وہ الا وغیرہ کے لفظوں سے یہ بتاتا ہے کہ اس کا مفہوم متصل بہ عبارت سے مراد نہیں ہے نہ وہ شرط ہوتا ہے نہ صفت اور نہ ہی غایت بن سکتا ہے۔

استثناء کے صیغوں میں سے مشہور الا ہے اور غیر، عدا، ماعدا، ماخلا، لیس

---

❶ الموافقات، للشاطبی: ۳/ ۱۷۲.

❶ اس اور اس سے قبل والی مثال میں بعض نے (دلیل الحس) کو دلیل بتلایا ہے یعنی حس اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ عام اس مقام پر بعض افراد کے ساتھ خاص ہے، دیکھئے: ارشاد الفحول: ص۱۲۸.

❷ الآمدی: ۲/ ٤١٦ وما بعدها۔ لطائف الاشارات: ص ٣٠۔٣١، ارشاد الفحول: ص١٢٩۔١٣٥.

وغیرہ بھی کلمات استثناء ہیں استثناء کے درست ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کے متصل ہو۔ ان میں کوئی خلل انداز ہونے والا فاصل نہ ہو یا پھر متصل ہی کے حکم میں ہو، ایک قول یہ بھی ہے کہ استثناء منفصل میں اگرچہ ایک ماہ جیسے بعد کا فاصلہ ہو بھی درست ہے، لیکن یہ مرجوح قول ہے، راجح قول وہ ہے جو ہم اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں، جمہور فقہاء کا مسلک بھی یہی ہے۔

اس کی مثال اللہ کریم کا یہ فرمان ہے:

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦)

جو شخص اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرے اپنے ایمان کے بعد، سوائے اس کے جسے مجبور کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔"

یہاں مَنْ كَفَرَ کا استثناء جو کہ عام لفظ ہے صرف اس شخص کے ساتھ مقصور ہے جو اپنی رضا و رغبت سے کفر کرے، رہا وہ شخص جس سے زبردستی کفر کروایا جائے تو وہ کافر نہ ہوگا۔

نیز یہ بھی اس کی مثال ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًاo يُضٰعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيْهٖ مُهَانًاo اِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنٰتٍ وَّكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًاo﴾ (الفرقان: ٦٨۔٧٠)

"اور وہ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہیں پکارتے اور نہ اس جان کو قتل کرتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ اور نہ زنا کرتے ہیں اور جو یہ کرے گا وہ سخت گناہ کو ملے گا۔ اس کے لیے قیامت کے دن عذاب دگنا کیا جائے گا اور وہ ہمیشہ اس میں ذلیل کیا ہوا رہے گا۔ مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لے آیا اور عمل کیا، نیک عمل تو یہ لوگ ہیں جن کی برائیاں اللہ تعالیٰ نیکیوں میں بدل دے گا اور اللہ تعالیٰ ہمیشہ بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔"

یہاں گناہ صرف اس کو لاحق ہوگا جس نے یہ برے کام کیے لیکن توبہ ایمان اور عمل صالح

بجا نہ لایا۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ جب عطف والے جملوں کے بعد استثناء آئے تو جب تک دلیل خاص نہ کرے وہ تمام جملوں سے استثناء ہوگا۔ لیکن بعض کا مذہب یہ ہے کہ استثناء کا تعلق آخر الذکر جملے سے ہوگا الا یہ کہ تعمیم پر کوئی دلیل قائم ہو جیسا کہ اس کی دلیل یہ فرمان ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَّاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ٥ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا﴾ (النور: ٤-٥)

''اور وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ نہ لائیں تو انھیں اسی (۸۰) کوڑے مارو اور ان کی کوئی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہی نافرمان لوگ ہیں۔ مگر جو لوگ اس کے بعد توبہ کریں۔''

یہاں استثناء فاسقین کی طرف راجح ہے نہ کہ آخری جملے کی طرف لوٹانے والے کے قول کے مطابق جلد کی طرف، اسی طرح جن علماء کا موقف ہے کہ تمام جملوں کی طرف ہوتا ہے، ان کے قول کے مطابق بھی استثناء فاسقین کی طرف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں استثناء آخری جملے سے خاص ہے۔ اسی کی مثل وہ فرمان الٰہی بھی ہے جو قتل خطا کے بارے میں ہے فرمایا:

﴿فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا﴾ (النسآء: ۹۲)

''ایک مومن گردن آزاد کرنا اور دیت دینا ہے، جو اس کے گھر والوں کے حوالے کی گئی ہو، مگر یہ کہ وہ صدقہ (کرتے ہوئے معاف) کر دیں۔''

یہاں استثناء کا تعلق دیت سے ہے نہ کہ غلام آزاد کرنے سے کیونکہ آخری جملہ تو دیت کی ادائیگی ہے یا اس لیے کہ دلیل یہ بتلا رہی ہے کہ استثناء صرف دیت کے ساتھ خاص ہے یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ استثناء کا تعلق تمام عطف والے جملوں سے ہے۔

دوسری قسم، صفت:

یہاں مقصود بقول امام شوکانی رحمہ اللہ معنوی صفت ہے نہ کہ وہ صفت جس کا ذکر علم نحو میں ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَ بَنٰتُكُمْ وَ أَخَوٰتُكُمْ وَ عَمّٰتُكُمْ وَ خٰلٰتُكُمْ وَ بَنٰتُ الْأَخِ وَ بَنٰتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَ أُمَّهٰتُ نِسَآئِكُمْ وَ رَبَآئِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ (النسآء:۲۳)

حرام کی گئیں تم پر تمھاری مائیں اور تمھاری بیٹیاں اور تمھاری بہنیں اور تمھاری پھوپھیاں اور تمھاری خالائیں اور بھتیجیاں اور بھانجیاں اور تمھاری وہ مائیں جنھوں نے تمھیں دودھ پلایا ہو اور تمھاری دودھ شریک بہنیں اور تمھاری بیویوں کی مائیں اور تمھاری پالی ہوئی لڑکیاں، جو تمھاری گود میں تمھاری ان عورتوں سے ہیں جن سے تم صحبت کر چکے ہو۔''

ربائب کی حرمت ان بیویوں سے خاص ہے جو مدخول بہا ہیں جب صفت کئی جملوں کے بعد ہوگی اس میں بھی صفت کے آخری جملے یا سب جملوں کی طرف رجوع کی بحث ہوگی، جس طرح کہ ابھی ابھی استثناء کے سلسلے میں کلام واقع ہوا ہے۔

تیسری قسم، شرط:

بقول امام غزالی رحمہ اللہ شرط وہ چیز ہے جس کے بغیر مشروط کا وجود نہ رہے لیکن شرط کے وجود سے یہ لازم نہیں ہے کہ مشروط بھی موجود ہو، اس کے بہت سے صیغے ہیں، جیسے ان، اذا، من، مھما، حیثما، اینما ہیں۔ جیسے فرمان الٰہی ہے: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَّآ اٰتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرۃ: ۲۳۳) یہاں جناح کی نفی مذکورہ شرط کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ یہ سیاق نفی میں نکرہ ہے، یعنی جناح کی نفی اس حالت کے ساتھ مقصور ہے اس کی مثال یہ فرمان ہے:

﴿وَ لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْنَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ﴾ (النسآء: ۱۲)

اور تمہارے لیے اس کا نصف ہے جو تمھاری بیویاں چھوڑ جائیں، اگر ان کی کوئی

اولاد نہ ہو، پھر اگر ان کی کوئی اولاد ہو تو تمھارے لیے اس میں سے چوتھا حصہ ہے، جو انھوں نے چھوڑا، اس وصیت کے بعد جو وہ کر جائیں، یا قرض (کے بعد)۔ اور ان کے لیے اس میں سے چوتھا حصہ ہے جو تم چھوڑ جاؤ، اگر تمھاری کوئی اولاد نہ ہو، پھر اگر تمہاری کوئی اولاد ہو۔''

نصف اور ربع کی وراثت ایسے وارث کے ساتھ مقصور ہے جبکہ میت کی اولاد نہ ہو۔

چوتھی قسم، غایت:

اس سے مراد چیز کی وہ انتہا ہے جو ماقبل کے حکم کے ثبوت اور مابعد کی نفی کا تقاضا کرے اس کے صیغے الیٰ اور حتیٰ ہیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ مابعد کا حکم ماقبل کے مخالف ہو، اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ وہ ایک یا کئی جملوں کے بعد ہو۔ اگر وہ ایک جملے کے بعد ہوگا تو یہ اس کی دلیل ہے کہ غایت کا مابعد لفظ کے عموم سے خارج ہے اور ماقبل حکم کے ساتھ خاص ہے، اس کی مثال یہ مقولہ ہے اَنْفِقْ عَلٰی طُلَّابِ الْكُلِّيَّةِ اِلٰى اَنْ يَّتَخَرَّجُوْا ، ''کالج کے طلباء پر خرچ کر حتیٰ کہ وہ فارغ ہو جائیں۔'' اگر غایت متعدد ہوں اور ایک ہی جملے کے بعد ہو تو یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا غایت جمع پر ہے یعنی وہ واو العطف سے وارد ہوا ہے تو حکم ماقبل کے ساتھ خاص ہوگا اور اگر وہ بدل کے ساتھ واقع ہوا ہے تو یعنی تخییر کے حرف سے وارد ہوا ہے تو دو غایتوں میں سے کسی ایک کے ماقبل سے مخصوص ہوگا جیسے اس مثال میں ہے:

اَنْفِقْ عَلٰى طُلَّابِ الْكُلِّيَّةِ اِلٰى اَنْ يَّتَخَرَّجُوْا ، وَيُسَافِرُوْا اِلٰى بِلَادِهِمْ .

''کالج کے طلباء پر خرچ کر حتیٰ کہ وہ فارغ ہو جائیں اور اپنے علاقوں کو سفر کر جائیں۔''

اس صورت میں حکم طلبہ کی فراغت اور سفر کے ساتھ مختص ہوگا اور ان پر خرچ کرنے کے لیے ان کا فارغ التحصیل ہونا کافی نہیں بلکہ سفر کرنا ضروری ہوگا، یہ اس قول کے خلاف ہے کہ اَنْفِقْ عَلٰى طُلَّابِ الْكُلِّيَّةِ اِلٰى اَنْ يَّتَخَرَّجُوْا ، وَيُسَافِرُوْا اِلٰى بِلَادِهِمْ . اس میں طلبہ پر خرچ کا اختصار قبل الفراغ یا قبل سفر پر ہے، اب دو غایت میں سے ایک ثابت ہو جائے تو خرچ بھی ثابت ہو جائے گا۔ مزید یہ کہ علماء نے خود غایت کے بارے میں اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ مغیا میں داخل ہے، بعض کہتے ہیں کہ وہ ماقبل میں داخل ہے جبکہ دیگر نے کہا ہے کہ داخل نہ ہے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا قُمْتُمْ

إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المآئدة: ٦) ''مومنو! جب تم نماز کیلئے اٹھو تو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھو لیا کرو۔'' کیا کہنیاں دھونے کے حکم میں داخل ہیں یا نہیں؟ بعض کا قول ہے کہ کہنیاں غسل کے حکم میں داخل ہیں اور بعض کا قول ہے کہ داخل نہیں ہیں لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس میں داخل ہیں۔

۲۸۷۔ عام کی دلالت: [1]

عام وہ ہے جو استغراق کے انداز میں تمام افراد پر دلالت کرتا ہے، لیکن علماء کا اختلاف اس کے شمول کے بارے میں ہے کہ کیا یہ دلالت قطعی ہے یا ظنی؟ اس بارے میں علماء کے دو قول ہیں۔

بعض کا قول یہ ہے جن میں سے احناف ہیں کہ عام کی دلالت اپنے افراد پر قطعی ہے جبکہ اس میں تخصیص نہ ہو، لیکن جب تخصیص ہو جائے گی تو باقی افراد پر اس کی دلالت ظنی ہوگی قطعی نہ رہے گی۔

قطعی دلالت کا معنی جسے یہ علماء عام کے لیے ثابت کرتے ہیں یہ ہے کہ تخصیص کے احتمال کی نفی کرنا جو کہ دلیل کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا مطلقاً تخصیص کے احتمال کی نفی مراد نہیں، جب اس کی تخصیص پر دلیل نہ ہوگی تو اس کی عموم پر دلالت قطعی رہے گی۔

جمہور کا قول یہ ہے کہ تخصیص سے پہلے یا بعد اس کی دلالت تمام افراد پر ظنی ہوگی نہ کہ قطعی۔

۲۸۸۔ پہلے قول والوں کی دلیل یہ ہے کہ عام لفظ کی وضع ہی اس لیے کی گئی ہے کہ وہ تمام افراد کو شامل ہو جائے، عام کے لفظ کا معنی حقیقی یہی ہے مطلق طور پر اس کو اسی معنی پر محمول کیا جانا ضروری ہے، اس کو اس اصل سے پھیرنا صرف تب جائز ہوگا جبکہ یا تو تخصیص کی دلیل آ جائے، یا اسے بعض افراد پر قصر کرنے کی دلیل آ جائے، رہی یہ بات کہ بغیر دلیل تخصیص کے اس کا احتمال رکھنا، تو یہ بات قابل اعتبار نہ ہے نہ اس طرف توجہ کی جائے گی نہ اس طرف رجوع ہوگا۔ باقی یہ بات رہی کہ عام کی دلالت اس کے افراد کے شمول پر قطعی ہے بلا دلیل احتمال تخصیص موثر نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ احتمال توہم کے قبیل سے ہے اور وہم اور توہم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

---

[1] ارشاد الفحول: ص۱۱۷ ومابعدها۔ اصول السرخسی: ۱/ ۱۳۲۔۱۳۴، فواتح الرحموت: ۱/ ۲۵۶ ومابعدها۔ الموافقات للشاطبی: ۳/ ۱۶۶ ومابعدها۔ المحلاوی: ص ۷۰۔۷۱۔

۲۸۹۔ دوسرے قول کے قائلین جو کہ جمہور ہیں کی دلیل یہ ہے کہ عام میں غالب تخصیص ہی ہے ان دلائل شرعیہ کے استقراء سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جن میں عام لفظ استعمال ہوئے ہیں، چند نادر مقامات کے علاوہ جہاں بھی عام ہے وہاں تخصیص ہے، حتیٰ کہ اہل علم میں یہ بات عام ہوگئی کہ کوئی بھی عام ایسا نہیں جس کے بعض افراد خاص نہ ہوں، جب تخصیص العام ہی غالب ہے تو اس کی تخصیص کا احتمال ہی قریب ہوا۔ اس میں وہم وتوہم کا کوئی دخل نہیں لہٰذا نتیجہ یہ ہوا کہ عام کی دلالت تمام افراد پر قطعی نہیں۔

۲۹۰۔ دلالت العام میں اختلاف کا نتیجہ: ❶

عام کی دلالت کی صلاحیت کے بارے میں کہ کیا وہ قطعی ہے یا ظنی اس بارے میں علماء کے اختلاف کا خلاصہ دو امور پر ہے۔

امر اول یہ ہے کہ:

قرآن کے عام کی خبر آحاد سے تخصیص جو ہے اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن کا عام، اس کی تخصیص قرآن اور حدیث متواتر سے ہوسکتی ہے، لیکن قرآن کی تخصیص خبر واحد سے کرنے میں ان کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ خبر آحاد ظنی الثبوت ہیں۔ ایک ظنی چیز قطعی چیز کی تخصیص کی صلاحیت نہیں رکھتی، ان کے نزدیک قرآن کے عام کو خبر واحد کے ساتھ تخصیص نہیں دی جاسکتی الا یہ کہ کوئی ایسا مخصص ہو جو قوت میں اس کے برابر ہو، یعنی خبر متواتر اور نص قرآن۔ کیونکہ تخصیص کے بعد وہ بھی ظنی الدلالۃ ہو جاتی ہے، لہٰذا اس کی تخصیص ظنی دلیل یعنی خبر واحد ہی کرسکتی ہے۔۔ نیز وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ تخصیص العام مراد کو بیان کرنے کے قبیل سے ہے، تو اس میں ضروری ہے کہ اس کی مبین قوت میں اس جیسی یا اس سے قوی ہو۔ غیر احناف یعنی جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ قرآن کے عام کی تخصیص خبر واحد سے ہوسکتی ہے گو کہ خبر واحد ظنی الثبوت ہے لیکن ظنی الدلالۃ ہے اس اعتبار سے دونوں برابر ہو گئے، لہٰذا عام القرآن کی تخصیص خبر آحاد سے کرنی جائز ہوئی، قرآن کے عمومات کی تخصیص خبر آحاد سے اس کی مثالیں درج ذیل ہیں۔

---

❶ المسودة: ۱۱۹، ۱۳۴ ۔ الآمدی: ۲/ ۴۷۲ ومابعدھا۔ فواتح الرحموت: ۱/ ۲۶۵۔ اصول السرخی: ۱/ ۱۳۳۔ ۱۴۲۔ التلویح علی التوضیح: ۱/ ۴۱۔ اصول الفقه لاستاذنا ابوزھرة: ۱۷۱ ومابعدھا۔

فرمایا: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ''تم پر مردار حرام کیا گیا ہے۔'' اس فرمان نبوی سے مخصوص ہے، هُوَ الطُّهُورُ مَاءُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ. ''اس کا پانی پاک ہے اس کا مردار حلال ہے۔'' اور دوسری حدیث لا يَتَوَارَثُ اَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَتّٰى. ''دو مختلف ملتوں والے ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے۔'' نے میراث والی آیات میں وارث کے عموم کو خاص کر دیا، اسی طرح لا يَرِثُ الْقَاتِلُ نے بھی خاص کر دیا اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا (المآئدة: ٣٨) کو بھی اس فرمان نبوی ﷺ نے خاص کر دیا جہاں فرمایا: لا قَطْعَ فِي اَقَلِّ مِنْ رُبْعِ دِيْنَارٍ.

اور اس حدیث نے لا تُنْكَحُ الْمَرْءَةُ عَلٰى عَمَّتِهَا وَلا عَلٰى خَالَتِهَا، اس عموم قرآن کو خاص کر دیا جو اس فرمان میں ہے: وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ (النسآء: ٢٤) خبر واحد کے ساتھ قرآن کی تخصیص کا وارد ہونا اور قابل حجت ہونا اس کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

احناف نے جمہور کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ قرآن کی تخصیص ان احادیث سے دو میں سے کسی ایک سبب کی وجہ سے ہوئی ہے۔ پہلا سبب یا تو یہ ہے کہ قرآن کے عام کی تخصیص دلیل قطعی سے کی گئی ہے، اب اس کے باقی افراد پر اس کی دلالت ظنی ہوگئی، باقی میں عموم کی تخصیص دلیل ظنی سے جائز ہوئی۔ جیسا کہ اس آیت میں وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ..... الاٰية اس میں مَا کا کلمہ عام ہے جو مشرکات اور غیر مشرکات کو عام ہے لیکن اس کی تخصیص وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ (البقرة: ٢٢١) سے ہوگئی۔ لہٰذا اس تخصیص کے بعد یہ اس قابل ہوگئی کہ خبر واحد جیسی دلیل ظنی سے اس کی تخصیص ہو سکے جیسا کہ یہ کہا لا تُنْكَحُ الْمَرْءَةُ عَلٰى عَمَّتِهَا وَلا عَلٰى خَالَتِهَا.

اور باقی احادیث جن سے حجت لی ہے، یہ مشہور مستفیض احادیث ہیں، اور قرآن کے عام کو مشہور احادیث سے خاص کرنا درست ہے۔

حق مذہب یہ ہے کہ خبر واحد کے ساتھ تخصیص القرآن واقع بھی ہوئی اور علماء نے اسے قابل حجت بھی سمجھا اور جو حنفیہ نے دفاع کیا کہ یہ مشہور احادیث ہیں یہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ ان کی اس بات پر ان کے ہاں کوئی دلیل نہیں ہے گو بعض آحاد مشہور ہو ہی جائیں تو باقی بعض

تو خبر واحد ہی ہیں جیسا کہ محدثین نے واضح فرمایا ہے بہر حال اس بحث کو سمجھ لینے سے جمہور علماء اور حنفیہ کا دائرہ بحث تنگ ہو جائے گا کہ مشہور حدیث بھی خبر واحد کی انواع میں سے ہے لہٰذا حنفیہ کی رائے کے مطابق اس حدیث سے تخصیص القرآن جائز ہوئی۔

۲۹۱۔ دوسرا امر:

کہ خاص کے ساتھ عام کے حکم کا اختلاف کہ معین مسئلہ میں ایک اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو دوسرے کے مدلول سے مخالف ہے، یعنی جن کا قول یہ ہے کہ اس کی دلالت قطعی ہے وہ اس میں تعارض ثابت کرتے ہیں کیونکہ قطعی الدلالۃ ہونے میں دونوں برابر ہیں، اس حال میں جب ان کے زمانے کا مل جانا معلوم ہو جائے تو خاص عام کا مخصص ہو جائے گا اور اگر وہ لیٹ ہو جائے تو وہ عام کا مخصص نہیں بلکہ اس کے بعض افراد کا ناسخ ہو جائے گا اور اگر ان کے زمانوں کا علم نہ ہو تو قواعد ترجیح کے مطابق راجح پر عمل کیا جائے گا، اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دونوں نا قابل حجت اور ساقط الاعتبار ہو جائیں گے۔

دوسرے قول یعنی ظنی الدلالت کہنے والوں کے مطابق یعنی عام کی دلالت عموم پر ان کے نزدیک عام اور خاص میں تعارض ثابت نہیں کیونکہ خاص قطعی الدلالۃ جبکہ عام ظنی الدلالۃ ہے اور قطعی الدلالۃ ظنی الدلالۃ پر مقدم ہے۔ لہٰذا قطعی الدلالۃ پر عمل ہوگا، ظنی الدلالۃ پر نہیں یعنی ہر دو صورتوں میں عام خاص ہو سکتا ہے خواہ تاریخ سے واقفیت ہو سکے یا نہ ہو سکے یہ مذہب حنابلہ اور شافعیہ اور ان کے موافقین نے اختیار کیا۔

اسی قبیل سے وہ روایت ہے جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مَا سَقَتْهُ السَّمَآءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ. "جو زمین آسمانی پانی (بارش) سے سیراب ہو اس میں عشر دسواں حصہ ہے۔" اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان لَيْسَ فِيْمَا دُوْنَ خَمْسَةِ اَوْ سُقٍ صَدَقَةٌ. "پانچ سے کم وسق میں صدقہ نہیں ہے۔" دوسرا فرمان خاص ہے جس بارے میں یہ وارد ہوا ہے اس کے علاوہ کسی مقام کو شامل نہ ہوگا۔ یعنی پانچ وسق سے کم کو یہ فرمان شامل نہیں ہے۔

جمہور نے دوسرے قول کو لیا ہے کیونکہ یہ خاص ہے اور اس کی دلالت قطعی ہے، انہوں نے پہلے قول کو نہیں لیا کیونکہ اس کی دلالت ظنی ہے، وہ پانچ وسق سے کم غلے میں زکوٰۃ واجب نہیں کرتے۔

پہلے قول کے قائلین یعنی حنفیہ نے پہلی حدیث سے تمسک کیا ہے اگر چہ وہ عام ہے کیونکہ اس کی دلالت خاص کی طرح قطعی ہے اور دوسرے مذہب کے برخلاف وہ قلیل وکثیر میں زکوٰۃ واجب کرتی ہے۔

اس حیثیت سے کہ وجوب میں احتیاط ضروری ہے، دوسری کے بجائے پہلی حدیث کو اخذ کرنا زیادہ راجح ہے جیسا کہ دوسری کی نسبت پہلی حدیث زیادہ مشہور ہے۔ اور ضرورت مندوں کے لیے اس کو تمسک کرنے کا فائدہ بھی زیادہ ہے۔

۲۹۲۔ عام کی اقسام: [1]

عام کی تین اقسام ہیں۔

پہلی: عام جو عموم پر قطعی دلالت کرے، اس طرح کہ اس سے خاص مراد لینے کی نفی پر دلیل قائم ہو جائے، جس طرح اللہ کریم کا یہ فرمان ہے:

﴿وَ مَا مِنۡ دَآبَّةٍ فِي الۡاَرۡضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزۡقُهَا﴾ (هود: ٦)

''نہیں ہے کوئی رینگنے والا زمین میں مگر اللہ کے ذمے اس کا رزق ہے۔''

دوسری: عام جس سے قطعی طور پر خاص مراد ہو۔ کیونکہ اس پر دلیل قائم ہوتی ہے کہ اس عام سے اس کے بعض افراد مراد ہیں سارے نہیں، جس طرح فرمان الٰہی ہے:

﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الۡبَيۡتِ مَنِ اسۡتَطَاعَ اِلَيۡهِ سَبِيۡلًا﴾ (ال عمران:٩٧)

''اور اللہ تعالیٰ کے لیے لوگوں پر بیت (اللہ) کا حج فرض ہے جو اس کی طرف راہ کی طاقت پائے۔''

اور یہ فرمان: ﴿وَاَقِيۡمُوا الصَّلٰوةَ﴾ ''اور تم نماز قائم کرو۔''

اور یہ فرمان: ﴿فَمَنۡ شَهِدَ مِنۡكُمُ الشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ (البقرة: ١٨٥)

''تو جو کوئی ماہ میں حاضر ہو اسے اس کا روزہ رکھنا چاہیے۔''

ان مثالوں میں النـاس، اقیموا کی ضمیر جمع اور مَنۡ سب عموم کے الفاظ ہیں، لیکن اس سے بعض مکلفین مراد ہیں سارے نہیں، کیونکہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے وہ پاگل قسم کے لوگ خارج ہیں جن میں واجب کے مکلّف بننے کی صلاحیت نہ ہو۔ جیسا کہ حدیث مبارکہ نے

---

[1] الرسالة للإمام الشافعي: ص٥٨ ومابعدها، وخلاف: ص٢١٧-٢١٨.

بھی انہیں اس تکلیف سے خارج قرار دیا ہے، حدیث پاک میں آیا ہے:

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتّٰى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُوْنِ حَتّٰى يُفِيْقَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتّٰى يَسْتَيْقِظَ.

"تین بندوں سے قلم اٹھایا گیا ہے بچے سے حتیٰ کہ وہ بالغ ہو جائے، مجنون سے حتیٰ کہ وہ ٹھیک ہو جائے اور سونے والے سے حتیٰ کہ وہ بیدار ہو جائے۔"

اسی کی مثال یہ فرمان بھی ہے جو جہنم کے بارے میں ہے:

﴿وَّقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾(التحریم:٦) "اس کا ایندھن لوگ اور پتھر ہیں۔"

الناس سے کچھ لوگ مراد ہیں سب مراد نہیں۔ اس فرمان کی دلیل سے ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰى اُولٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ۝﴾ (الانبیاء: ١٠١) "جن لوگوں کے لیے ہماری طرف سے نیکی سبقت لے گئی ہے وہ اس سے دور کیے جائیں گے۔"

تیسری: عام جو مخصوص ہو، یہ وہ مطلق عام ہے جس کے ساتھ کوئی قرینہ شامل نہیں ہوتا اور ایسا قرینہ ہوتا ہے جو اس کے عموم کی دلیل بن سکے، جس طرح فرمان ہے:

﴿وَ الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ (البقرۃ: ٢٢٨)

"اور طلاق والیاں اپنے بارے میں تین قروء (حیض) تک انتظار کریں گی۔"

٢٩٣۔ قوانین وضعیہ میں عام اور اس کی تخصیص کی مثالیں:

اوّل عام کی مثالیں: عراقی شہری قانون کی شق نمبر سات کی درج ذیل نص ہے: "جس نے اپنا کوئی حق ناجائز استعمال کیا اس پر تاوان لازم ہے۔" اس میں مَن کا لفظ عام کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ یہ اس کے الفاظ میں سے ہے۔

عراقی سزاؤں کے قانون نمبر ٢٥٣ کی نص ہے:

"جس نے جھوٹی گواہی دینے کے لیے مطالبہ کیا کچھ لیا، عطیہ قبول کیا، یا کوئی وعدہ کیا اسے سزا دی جائے گی۔ جس نے دیا یا وعدہ کیا یا اس میں بالواسطہ دخل دیا، مقرر سزاؤں کے لیے رشوت یا جھوٹی گواہی کا وعدہ لیا۔"

اس میں "کل من" کا لفظ عموم کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ کُل کا لفظ اپنی جانب مضاف

کے عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح نص میں مَـــنْ کا لفظ عموم کا فائدہ دے رہا ہے کیونکہ یہ اس کے الفاظ میں سے ہے۔

عراقی سزاؤں کے قانون نمبر ٦٧ کی نص ہے: ''جب مخالفت میں کسی کے خلاف کام کرے اسے قانون کے مطابق سزا دی جائے گی۔'' اس میں مجرم کا لفظ عموم کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ وہ مفرد ہے اور ال معرفہ کے ساتھ معرفہ ہے جو استغراق کا فائدہ دے رہا ہے۔

شخصی احوال کے عراقی قانون کی شق نمبر ١٠ کی نص ہے: ''شادی کی تقریب کو خاص محکمہ میں بلا کسی فیس کے درج ذیل شرائط پر رجسٹرڈ کروایا جائے گا۔''

اس میں ''شادی کی تقریب'' کا لفظ عموم کا فائدہ دے رہا ہے کیونکہ معرفہ کی طرف مضاف عموم کا فائدہ دیتا ہے۔''

ثانی تخصیص عام کی مثالیں:

١۔ شخصی احوال کے عراقی قانون نمبر ٥٨ کی نص درج ذیل ہے:

''ہر انسان کا خرچہ اس کے مال میں ہے، سوائے بیوی کے کہ اس کا خرچہ اس کے خاوند پر ہے۔''

یہاں استثناء خاص کرنے والا ہے کہ اس نے بیوی کے علاوہ ہر انسان کا خرچہ اس کے مال میں لازم کیا ہے۔ یعنی استثناء نے ہر انسان کا خرچہ اس کے مال میں محصور کر دیا ہے، یہ بیوی کے علاوہ کے لیے عام ہے کیونکہ اس کا خرچہ ہر حال میں خاوند پر لازم ہے گو وہ عورت خود بھی مالدار کیوں نہ ہو۔

٢۔ شخصی احوال کا عراقی قانون نمبر ١٠ کہتا ہے:

''شادی کی تقریب کو خاص رجسٹر میں متعلقہ محکمہ میں بلا کسی فیس کے درج ذیل شرائط پر درج کیا جائے گا۔''

اس میں محکمہ کا لفظ عام ہے، لیکن اسے شادی کی تقریبات رجسٹر کرنے والے کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے یہاں ''مختصہ'' کا لفظ اسے خاص کرنے والا ہے۔

٣۔ عراقی ''شہری قانون کی شق نمبر ٢٧ کا پہلا فقرہ ہے:

''وہ تمام واجبات جو طے شدہ نہیں ہیں، ان پر وہ قانون لاگو ہوگا جس ملک میں وہ

واقع ہوئے ہیں۔''

یہاں پر خاص کرنے والی صفت ''جو طے شدہ نہیں ہیں'' ہے نے ''واجبات'' کو خاص کر دیا ہے جو کہ لفظ عام ہے اس پر ''غیر طے شدہ واجبات'' کی صفت لگ گئی ہے، یعنی وقت عقد طے نہ ہوا تھا، تو اس پر اس ملک کا قانون لاگو ہوگا جس میں وہ واجبات واقع ہوئے تھے، اس پر قاضی کا قانون نہیں۔

۴۔ شہری خدمات کے عراقی قانون نمبر ۱۹ کے چوتھے فقرے میں ذیل کی نص ہے:

''ہر اچھا ملازم جو ٹریننگ کورس میں شرکت کرے جس کی مدت چھ ماہ سے کم نہ ہو، اسے وہ کامیابی سے مکمل کر لے، اسے ترقی کے لیے مزید چھ ماہ دیئے جائیں گے..... الخ''

اس قانون کا حکم اچھے ملازموں کے لیے ہوگا، جو اچھے نہیں ہیں ان کے لیے نہیں ہے۔ کیونکہ ''اچھے'' کے لفظ نے ''ہر ملازم'' کے عموم کو خاص کر دیا ہے، یعنی عام میں سے اچھے ملازمین مراد ہیں، لہٰذا یہ حکم دوسروں تک نہ جائے گا۔

۵۔ عراقی قانون کے مادہ نمبر ۳۱۱ کی درج ذیل نص ہے:

''راشی اور واسطہ بننے والے کو معاف کر دیا جائے گا جب وہ فیصلہ ساز اداروں یا محکموں کو اس جرم کی اطلاع دے دے یا محکمہ یعنی عدالت تک کیس پہنچنے سے پہلے وہ اس کا اعتراف کر لے۔''

اس شق کا حکم یعنی ''راشی یا واسطہ بننے والے کو سزا سے معافی دینا'' ہے وہ دونوں یعنی راشی اور واسطہ بننے والا عام کے الفاظ سے ہیں، جو ان لوگوں کے ساتھ خاص ہیں جو مذکور طریقے سے بات پہنچا دیں تو یہاں خاص کرنے والی شرط ہے۔

۲۹۴۔ اعتبار عام لفظ کا ہے خاص سبب کا نہیں:

اصولیوں اور فقہاء کی زبانوں پر یہ بات مشہور ہے کہ ''اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے خصوصِ سبب کا نہیں'' اس عبارت سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ عام اپنے عموم پر باقی رہتا ہے گو کہ اس کا آنا کسی خاص سبب سے ہو یعنی کوئی سوال ہو یا معین واقعہ ہو۔ اعتبار نصوص اور ان سے نکلنے والے احکام کا ہوگا، ان اسباب کا اعتبار نہیں ہوگا جن کے سبب سے یہ نصوص آئی ہیں۔

جب نص عام کے لفظ میں آئے اس کے عموم پر عمل لازم ہوگا، اس میں اس سبب کو نہ دیکھا جائے گا جس کی وجہ سے یہ نص آئی ہے، اس کا سبب کوئی سوال ہو یا کوئی واقعہ پیش آیا ہو، کیونکہ نص کا عموم کے لفظ میں آنے سے مراد ہی یہ ہے کہ شارع نے اس کے حکم کو عام کرنا چاہا اس کے سبب سے خاص نہیں یہ حنابلہ، حنفیہ وغیرہ کا مذہب ہے۔

اس کی کئی مثالیں ہیں، جن میں سے:

اول: ایک شخص نبی ﷺ کے پاس آیا، اس نے کہا: ہم سمندر میں سواری کرتے ہیں ہم اپنے ساتھ تھوڑا سا پانی اٹھا لے جاتے ہیں، اگر ہم اس سے وضو کر لیں ہم پیاسے رہیں گے، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ فرمایا: ''ہاں، اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔'' آپ ﷺ کا یہ فرمانا کہ اس کا پانی پاک ہے یہ عام ہے حالت گنجائش کی ہو یا مجبوری کی۔ خاص سوال کا کوئی اعتبار نہیں ہے وہ تھا ساتھ اٹھائے ہوئے پانی سے وضو کرنے کی سائل کی ضرورت، نیز یہ حکم سائل کے لیے خاص نہیں ہے بلکہ سب کے لیے عام ہے۔

ثانی: نبی کریم ﷺ ایک مردہ بکری کے پاس سے گزرے، فرمایا: تم نے اس کا چمڑہ کیوں نہ اتارا کہ تم اسے رنگ کر اس سے نفع اٹھا لیتے۔ دوسری روایت میں ہے: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جو بھی چمڑہ رنگا جائے تو وہ پاک ہو جاتا ہے۔ تو نبی کریم ﷺ کا فرمان عام آیا ہے، اس مری ہوئی بکری کے لیے خاص نہیں آیا جو آپ ﷺ نے دیکھی تھی، نہ مردار بکری کا چمڑہ دوسروں کے علاوہ ہے، یہ رنگنے کے اعتبار سے ہر چمڑے کو شامل ہے۔

ثالث: حدیث میں ہے کہ سیدنا سعد بن ربیع رضی اللہ عنہ کی بیوی رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اس نے آپ ﷺ سے کہا: یہ دو سعد بن ربیع کی بیٹیاں ہیں، ان کا باپ آپ ﷺ کے ہمراہ احد میں شہید ہوگیا ہے، ان کے چچا نے ان کا مال لے لیا ہے، نبی کریم ﷺ نے لڑکیوں کے چچا سے فرمایا: دونوں لڑکیوں کو دو تہائی دے دو، بیوی کو آٹھواں حصہ دو، جو بچ گیا وہ تمہارا ہے۔ تو نبی کریم ﷺ کا یہ حکم اس واقعہ میں اس واقعہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ سب لوگوں کے لیے عام ہے جن کا بھی ایسا واقعہ ہو اس میں اس بات کا بھی اعتبار نہیں کہ لڑکیوں کا باپ فی سبیل اللہ شہید ہوگیا تھا اور نہ اس بات کا کہ ان کے پاس مال نہیں تھا۔

رابع: آیت لعان کو معین واقعہ کے سبب نازل ہوئی تھی، وہ ہلال بن امیہ کا اپنی بیوی پر

الزام لگانا تھا، لیکن یہ عام ہے ان خاوندوں کے لیے جو اپنی بیویوں پر تہمت لگاتے ہیں۔

لہٰذا ہر عام جو خاص سبب یعنی سوال یا واقعہ کے سبب سے آئے اس کے عموم پر عمل کیا جائے گا، اس کے خاص سبب کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے: سبب کچھ نہیں کرتا صرف الفاظ ہی کرتے ہیں، مسلمانوں کے فقہاء نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اور اس کے ساتھ ملے زمانوں میں ایسے ہی کرتے تھے جس پر انکار نہ کیا جاتا تھا تو یہ اجماع ہو گیا۔

قابل ذکر بات یہ ہے کہ قرآن وسنت کے اکثر عمومات لوگوں کے پیش کردہ مسائل کے سبب سے ہی آئے ہیں یا واقعات پیش آنے کی وجہ سے۔ لیکن اس کے باوجود فقہاء نے بغیر کسی انکار کے ان پر عمل کیا ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے۔

اسی طرح ہی قوانین وضعیہ میں بھی کہا جائے گا، اعتبار الفاظ، نصوص اور ان پر مشتمل عام احکام کا ہوگا، گو کہ احکام کو مشروع کرنے کے اسباب خاص ہوں یا معین واقعات ہوں جو ان کو مشروع کرنے کا باعث بنتے ہوں۔

المطلب الثالث

۲۹۵۔ مشترک اور اس کی تعریف: ❶

علماء اصول کے نزدیک مشترک وہ لفظ ہے جو بدل کے انداز میں مختلف الحدود افراد کو شامل ہو۔ یا بالفاظ دیگر وہ لفظ جو دو یا زیادہ معانی کے لیے مختلف اوضاع سے وضع کیا گیا ہو، مطلب یہ ہے کہ یہ تمام اوضاع کے لیے ایک ہی دفعہ وضع نہیں کیا گیا بلکہ ایک معنی کے لیے ایک دفعہ وضع کیا گیا اور دوسرے معنی کے لیے پھر وضع کیا گیا ہے۔

وہ مشترک جو دو معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس کی مثال لفظ "قــرء" ہے، یہ طہر اور حیض دونوں معانی کے لیے موضوع ہے، وہ مشترک جو دو سے زیادہ معانی کے لیے موضوع ہے اس کی مثال "العین" ہے اس کی وضع متعدد معانی کے لیے ہے جیسا کہ دیکھنے والی آنکھ، پانی کا چشمہ، جاسوس، سامان یہ لفظ ان تمام معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس کی وضع متعدد بار ہوئی ہے۔ یعنی ان میں سے ہر معنیٰ کے لیے ہر دفعہ یہ کلمہ وضع ہوا۔ جیسا کہ "مولیٰ" کا لفظ آزاد کرنے والے اور آزاد ہونے والے دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

۲۹۶۔ لغت میں مشترک کے وجود کے اسباب:

عربی لغت میں مشترک الفاظ کے وجود سے انکار کی مجال نہیں اس وجود کے علماء نے کچھ اسباب بیان کیے ہیں، ان میں سے چند اہم یہ ہیں:

پہلا: عربی قبائل میں معانی کے لیے الفاظ وضع کرنے میں اختلاف پایا جاتا تھا، کبھی یوں ہوتا ہے کہ ایک قبیلہ ایک لفظ کسی معنی کے لیے بناتا تو دوسرا قبیلہ یہی لفظ کسی دوسرے معنی کے لیے بنا لیتا۔ اور تیسرا قبیلہ تیسرے معنی کے لیے وہی لفظ وضع کر لیتا، لہٰذا یہ وضع متعدد ہوگئیں اور لفظ ہم تک یوں منقول ہوا کہ ان تمام معانی میں استعمال ہوتا تھا لیکن علماء نے اس کے واضع یا متعدد اوضاع پر کوئی دلیل بیان نہ کی۔

---

❶ شرح المنار: ص۳۳۹۔ المحلاوی: ص ۸۱۔۸۲، واصول الفقه لاستاذنا ابوزهره: ص ۱۶۰ ومابعدها۔ اصول التشريع الاسلامی للاستاذ علی حسب الله: ص۲۱۷ ومابعدها۔ علم اصول فقه للشيخ عبدالوهاب خلاف: ص۲۰۷ ومابعدها۔

دوسری وجہ: ایک لفظ ایک معنی کے لیے وضع ہوا، پھر دوسرے معنی کے لیے وہ لفظ مجازی طور پر مستعمل ہوا۔ پھر وہ مجازی معنی مشہور ہوگیا۔ حتیٰ کہ یہ بات طاقِ نسیان میں چلی گئی کہ یہ لفظ کے مجازی معنی ہیں۔ لہٰذا یہ ہم تک یوں منقول ہوا کہ اس کی وضع اصلی اور حقیقی معانی کے لیے ہوئی۔

تیسری وجہ: لفظ دو معانی میں مشترک وضع ہوا اب دونوں معانی پر اس لفظ کا اطلاق درست ہوا۔ پھر لوگوں نے اس مشترک المعنی سے غفلت برتی جو کہ دونوں معانی پر مطلقاً مستعمل ہوسکتا تھا انہوں نے گمان کیا کہ یہ مشترک لفظی کے قبیل سے ہے، جس طرح کہ لفظ "قرء" ہے۔ لغت میں اس لفظ کا اطلاق اس وقت پر ہوتا ہے جس میں معین کام عادتاً ہوتا ہے، باری کے بخار کو قرء کہتے ہیں یعنی وہ وقت جس میں یہ بخار ہوتا ہے۔

اور عورت کو قراء کہتے ہیں، یعنی وہ وقت جس میں وہ حائضہ ہوتی ہے اور دوسرا وقت جس میں وہ پاک ہوتی ہے۔ جیسا کہ لفظ نکاح یہ "ضم" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لفظ کو نکاح کے عقد پر بولنا بھی درست ہوا کیونکہ اس میں بھی ایجاب وقبول کے الفاظ کو ملایا جاتا ہے، اسی طرح اسی معنی میں اس کا اطلاق وطی پر بھی ہوسکتا ہے لیکن اس لفظ کا اطلاق عقدِ نکاح کے لیے مشہور ہوگیا تو بعض لوگوں نے یہ گمان کرلیا کہ عقد نکاح میں یہ لفظ اصلاً موضوع ہے۔ اور معانی دیگر میں مجازاً مستعمل ہے، دیگر بعض نے یہ کہا کہ اصل میں یہ لفظ وطی کے معنی میں وضع ہوا اور عقد نکاح میں مجازاً مستعمل ہوا۔

چوتھی وجہ: لغوی طور پر یہ ایک معنی کے لیے وضع ہوا پھر اصطلاحی طور پر یہ دوسرے معنی کے لیے وضع ہوا۔ جس طرح لفظ "صلوٰۃ" لغت میں دعا کے معنی میں وضع ہوا پھر اصطلاحاً اس کا اطلاق اس معروف عبادت پر ہوا جسے نماز کہتے ہیں۔

۲۹۷۔ مشترک کا حکم:

جب مشترک لفظ کتاب وسنت کی نص شرعی میں آئے گا تو یہ دیکھا جائے گا کہ کیا یہ لغوی معنی اور اس شرعی اصطلاحی معنی میں مشترک ہے، تو اس کو دوسرے معنی پر محمول کرنا واجب ہے اگر وہ لغوی طور پر دو یا زیادہ معانی میں مشترک ہے لیکن وہاں ایک (اصطلاحی) معنی پر ہی محمول ہوگا کیونکہ اس احتمال کی دلیل موجود ہے۔

۲۹۸۔ مثالیں:

پہلی: اللہ کے اس فرمان میں اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ یہاں طلاق کے لفظ کو شرعی اصطلاحی معنی پر محمول کیا جائے گا اور وہ ہے صحیح زوجیت کے رابطے کو کھول دینا۔ یہاں یہ لغوی معنی یعنی قید سے چھوڑ دینا کے معنی میں مستعمل نہ ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ اس سے وہ معروف عبادت مراد ہے جو چند حالات و ارکان سے مرکب ہے نہ کہ لغوی معنی دعا کیا جائے۔ اس مشترک کے لغوی کی بجائے شرعی معنی میں استعمال کی وجہ یہ ہے کہ جب شارع نے ایک لغوی معنی کو کسی اصطلاحی معنی میں نقل کر دیا ہے تو شارع کے عرف میں اس کی دلالت متعین ہوگئی اس لفظ کے لیے جس پر شارع نے بتایا تب پھر اسی کی طرف رجوع لازم ہوا۔ [1]

دوسری: اللہ کریم کے اس فرمان میں ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ (البقرۃ: ۲۲۸) لفظ قروء یہاں لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے وہ یا تو حیض ہے، یا طہر۔ اب یہ مجتہد پر لازم ہے کہ وہ دو میں سے ایک مراد کی معرفت میں محنت صرف کرے کیونکہ شارع نے تو ایک معنی ہی مراد لیا ہے۔ اب مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کی روشنی میں اس کی مراد واضح کرنے میں اختلاف کیا ہے۔ ان کی ترجیح ان دلائل کی حد تک ہے جو اس یا اس معنی پر دلالت کر رہے ہیں، اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض نے اس کا معنی طہر کیا ہے اور بعض نے حیض۔

جن دلائل سے مجتہدین نے اطہار کا معنی اخذ کیا ہے ان کے ہاں یہ قرینہ ہے کہ ثلاثہ کا لفظ تاء تانیث سے استعمال ہوا ہے، اور تانیث عدد اس بات کی دلیل ہے کہ معدود مذکر ہے اور طہر مذکر کا لفظ ہے اور حیضۃ مونث لہٰذا یہاں قروء طہر کے معنی میں ہے۔

دوسروں نے بھی چند دلائل کا سہارا لیا ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ لفظ ثلاثۃ خاص ہے، لہٰذا یہ قطعی طور پر اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا مدت عدت تین قروء ہوں گے اس سے کم یا اضافہ مناسب نہیں ہے۔ اور یہ مقدار اسی صورت میں درست رہ سکتی ہے کہ جب ہم قروء سے حیض مراد لیں۔ اس معنی کی تاکید اور پہلے معنی پر ترجیح اس بات سے بھی ہو رہی ہے کہ عدت کا مقصد ہی یہ معلوم کرنا ہے کہ رحم حمل سے فارغ ہے اور یہ بات حیض ہی سے معلوم ہوگی۔

---

[1] اسی طرح وہ الفاظ جو وضعی قوانین کے دلائل میں الفاظ وارد ہوتے ہیں اگر ان کے بھی دو معانی ہوں ایک لغوی دوسرا اصطلاحی قانونی تو وہاں بھی اسے قانونی اصطلاحی معنی میں استعمال کریں گے نہ کہ لغوی معنی میں۔

نیز یہ مثال بھی جو فرمان الٰہی ہے کہ ﴿وَ اِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ﴾ (النساء:۱۲) ''اگر کوئی مرد وارث بنایا جاتا ہے کلالہ کا یا کوئی عورت ہے۔'' کلالہ کا لفظ مشترک ہے یہ اس کو بھی کہا جاتا ہے کہ جو میت اس حال میں فوت ہو جس نے والد اور اولاد دونوں نہ چھوڑی ہوں۔ نیز اسی لفظ کا اطلاق اس وارث پر بھی ہوتا ہے جو باپ یا اولاد نہ بنتا ہو۔ نیز یہ لفظ اس قرابت پر بھی بولا جاتا ہے جو باپ یا اولاد کی طرف سے نہ ہو۔ اب یہ مجتہد پر ہے کہ وہ اس لفظ کا معنی جو یہاں مراد ہے وہ متعین کرے اس میں وہ ان دلائل کی طرف رجوع کرے جو میراث کی نصوص میں ہیں یا قرائن کو دیکھے۔

میراثی دلائل کو چھان بین کرنے سے جمہور فقہاء اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ یہاں اس سے پہلا معنی مراد ہے یعنی وہ شخص جس نے وارثوں میں باپ اور اولاد نہ چھوڑی ہو۔

۲۹۹۔ مشترک کا عموم: ❶

اس کا مطلب یہ ہے کہ مشترک لفظ بولا جائے اور اس سے وہ تمام معانی مراد لیے جائیں جن کیلئے اسے وضع کیا گیا ہے، علمائے اصول نے چند اقوال پر اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔

پہلا قول: عموم کے انداز میں اس کو وارد کرنے سے روکنا کہ مشترک کا استعمال صرف ایک معنی میں ہی کیا جائے، ایک لفظ استعمال کر کے یہ جائز نہ ہے کہ اس سے تمام معانی مراد لے لیے جائیں، جمہور اصولیوں کا یہی مذہب ہے۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ ایک وضع کے ساتھ، مشترک ان تمام معانی کیلئے جو اس سے مراد ہیں وضع نہیں کیا گیا بلکہ متعدد اوضاع کے ساتھ موضوع ہے، یعنی ایک دفعہ اس کی وضع صرف ایک علیحدہ معنی کے لیے ہوئی ہے۔ لہٰذا ایک دفعہ یہ لفظ بول کر تمام معانی مراد لینا اس کی اصل وضع کے خلاف ہے اور یہ جائز نہ ہے۔

اس کی وضاحت یوں سمجھیے کہ مشترک اپنے تمام معانی پر بدل کے انداز میں دلالت کرتا ہے نہ کہ استعمال کے انداز میں۔ یعنی یا اس معنی پر دلالت کرے گا یا اس معنی پر۔ ایک ہی دفعہ تمام معانی پر دلالت نہ کرے گا۔ کیونکہ اس کی تمام معانی کے لیے وضع متعدد اوضاع سے ہے۔ عام اور اس کے درمیان یہی فرق ہے کہ عام اپنے تمام مراد افراد پر شمول اور استغراق کے انداز میں دلالت کرے گا نہ کہ بطور بدل۔

❶ الآمدی:۲/۳۵۲۔ شرح المنار:۴۳۱ ومابعدھا۔ فواتح الرحموت: بشرح مسلم الثبوت:۱/۲۰۰۔

دوسرا قول: جواز کا ہے، سو مشترک اگرچہ اس میں اصل یہ ہے کہ ایک معنی پر اطلاق ہوگا، لیکن بیک وقت تمام معانی مراد لیے جاسکتے ہیں۔ لہٰذا اس قول کی روشنی میں یہ اپنے تمام معانی پر شمول میں عام کی طرح ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ قرآن میں اس طرح وارد ہوا ہے فرمایا:

﴿اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُوْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ (الحج: ۱۸)

''کیا تو نے نہیں دیکھا کہ بے شک اللہ، اسی کے لیے سجدہ کرتے ہیں جو کوئی آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں اور سورج اور چاند اور ستارے اور پہاڑ اور درخت اور چوپائے اور بہت سے لوگ۔''

سجدہ سے مراد پیشانی زمین پر رکھنا ہے۔ یہ لوگوں کے لیے سجدہ ہے اور غیر انسانوں کے حق میں اس کا معنی ہے جبری اطاعت و فرمانبرداری، لہٰذا آیت میں آنے والے لفظ یسجد سے یہ دونوں مختلف معنی بیک وقت مراد ہیں، اس میں دلیل ہے کہ مشترک کا استعمال یوں جائز ہے کہ اس استعمال میں تمام معانی مراد لیے جائیں۔

لیکن پہلے قول کے قائلین اس کا رد اس انداز سے کرتے ہیں کہ آیت میں سجود کا معنی ہے، انتہائی عاجزی اور فرمانبرداری، قطع نظر اس بات کے کہ وہ اختیاری ہو یا اجباری۔ اور یہ معنی انسان اور غیر انسانی دونوں میں ثابت ہوسکتا ہے۔ سو یہ مشترک معنوی کے قبیل سے ہوگا نہ کہ مشترک لفظی کے قبیل سے۔ رہی یہ بات کہ کَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ کا ذکر، تو اس میں خضوع اختیاری کا اشارہ ہے۔

تیسرا قول: ذرا تفصیل کے ساتھ جائز ہے، نفی کے سلسلہ میں اس سے عموم مراد لیا جا سکتا ہے اثبات کے سلسلہ میں نہیں۔ جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھالی کہ وہ فلاں کے مولیٰ سے کلام نہ کرے گا ''اگر وہ مولیٰ اعلیٰ یا مولیٰ اسفل سے بات کرے گا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔'' اسی طرح اگر اس نے اپنے مولیٰ یا موالی کو ثلث مال کی وصیت کی تو وصیت باطل ہو جائے گی۔

کیونکہ موصیٰ لہ کا علم نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کا لفظ آزاد کردہ اور آزاد کنندہ میں مشترک ہے، اور اثبات میں مشترک کا عموم نہیں ہوسکتا۔ جمہور کا قول ہی راجح ہے، اس کا کوئی ایک معنی ہی مراد ہوسکتا ہے اور یہ مطلوب معنی کسی معتبر قرینہ سے معلوم ہوسکتا ہے۔

المبحث الثانی

لفظ، معنی میں استعمال کے اعتبار سے

پہلا، حقیقت: ❶

۳۰۰۔ معنی موضوع لہ یا غیر موضوع لہ میں استعمال کے لحاظ سے لفظ کی چار تقسیمات ہیں، حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ ذیل میں ہم ہر ایک پر مختصر کلام کرتے ہیں۔

۳۰۱۔ حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو۔ یہ حقیقت کبھی لغوی ہوتی ہے اور کبھی شرعی اور کبھی عرفی، حقیقت لغوی، لغت کے واضع کی طرف منسوب ہوتی ہے اور حقیقت شرعی شارع کی طرف اور حقیقت عرفی، عرف خاص یا عام کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

حقیقت لغوی: وہ لفظ ہے جو اپنے موضوع لہ لغوی معنی میں مستعمل ہوتی ہے، جس طرح سورج چاند، ستارے یہ لغت کے اعتبار سے ان روشنی دینے والے اور معروف اجرام فلکی کے بارے میں وضع کیے گئے ہیں۔

حقیقت شرعی: یہ وہ لفظ ہے جو اپنے شرعی معنی میں استعمال کیا گیا ہے، یعنی اس معنی میں جو شرع کی مراد ہے، جس طرح صلوٰۃ، حج، زکوٰۃ۔ یہ معروف عبادات کے لیے مستعمل ہیں اور زواج، طلاق، خلع یہ بھی ان معانی میں مستعمل ہیں جن کے لیے انہیں وضع کیا گیا ہے۔

حقیقت عرفی: یہ وہ لفظ ہے جو اپنے عرفی معنی میں مستعمل ہو، یعنی اس معنی میں جو عرف عام میں اس لفظ سے مراد لیا جاتا ہے، خواہ یہ عرف عام ہو یا خاص شعبہ والوں کے ہاں یا کوئی خاص نام ہو۔ جیسے گاڑی، عرف عام میں یہ لفظ نقل و حرکت کے ایک ذریعے پر بولا جاتا ہے اور جیسے دابۃ (جانور) یہ چار ٹانگوں والے پر بولا جاتا ہے، یا جیسا کہ وہ اصطلاحی الفاظ ہیں جو کسی خاص شعبہ یا علم میں مستعمل ہوں جیسا کہ علماء لغت کی عرف میں رفع اور نصب کی اصطلاح ہے اور منطق کے علماء کے نزدیک حد اور ماہیہ کی اصطلاح، فقہاء کی اصطلاح میں لفظ فقہ اور علماء قانون کے ہاں انداز، فسخ، اقالۃ وغیرہ ہیں۔

---

❶ اصول السرخسی: ۱/ ۱۷۰۔ ۱۷۱، منهاج الوصول الی علم الاصول للبیضاوی: ص ۲۔ والمحلاوی: ص ۹۱۔۹۳۔

۳۰۲۔ حقیقت کا حکم:

حقیقت کی انواع کا حکم یہ ہے کہ آپس میں مخاطب ہونے والوں کی اصطلاح میں جو لفظ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے وہ معنی اس سے ثابت ہوگا جبکہ اس کے ساتھ حکم متعلق ہو اور اس سے اس کی نفی نہ کی جائے اس بنیاد پر جب کسی شخص نے زید کے بیٹے کے لیے ایک ہزار دینار کی وصیت کی تو یہ وصیت کسی اور کے لیے نہیں بلکہ زید کے بیٹے کے لیے ثابت ہوگی، کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ زید کے بیٹے کو یہ کہا جائے کہ یہ اس کا بیٹا نہیں ہے اور اللہ کریم کا فرمان وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ ''اور نہ تم قتل کرو نفس کو جس کا قتل اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ۔'' اور قتل کا حقیقی معنی ہے انسان کی روح نکالنا۔ نہی کا تعلق اسی حقیقت پر ہے، لہٰذا بغیر حق کے اس کا ارتکاب جائز نہ ہے۔

نیز حقیقت کا حکم یہ بھی ہے کہ اس کا رجحان مجاز پر ہوتا ہے، لہٰذا جب لفظ کو حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہو تو مجاز کی بجائے حقیقت کا حکم ثابت ہوگا پس جس نے زید کے بیٹے کیلئے کسی چیز کی وصیت کی تو یہ وصیت زید کے بیٹے کے لیے تو ہوگی مگر اس کے پوتے کے لیے نہیں کیونکہ ولد کا لفظ صلبی بیٹے کے لیے حقیقت ہے اور پوتے کے لیے مجازی ہے۔ لہٰذا یہ لفظ حقیقت پر محمول ہوگا مجاز پر نہیں، کیونکہ جب خود حقیقت پر عمل ہو سکے تو مجاز ساقط ہو جائے گا، کیونکہ یہ اس کا قائم مقام ہے اور قائم مقام اصل سے معارض نہیں ہو سکتا۔

دوسرا، مجاز: [1]

مجاز یہ وہ لفظ ہے جو اس معنی میں مستعمل ہو جس کے لیے اس کی وضع تو نہ ہو مگر اس کا کچھ تعلق ہو اور ایسا قرینہ موجود ہو جو بتا رہا ہو کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں جیسا کہ بہادر شخص کیلئے شیر کا لفظ بولنا، کیونکہ وہ تعلق جو حقیقی اور مستعمل معنی میں ہے وہ شجاعت ہے۔

اور قرینہ سے مقصود وہ مناسب تعلق ہے جو یہ دلالت کر سکے کہ متکلم کی طرف سے یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے، بلکہ مجازی معنی مراد ہے۔

---

[1] اصول السرخسی: ۱/۱۷۱ ومابعدها، التلویح علی التوضیح: ص ۷۳ ومابعدها. المحلاوی: ص ۴۹۷، محاضرات فی اصول الفقه للاستاذ بدر المتولی عبدالباسط: ۲/ ۲۱ ومابعدها.

۳۰۴۔ تعلق کی اقسام:

أ۔ مشابہت: کسی معین وصف میں لفظ کے حقیقی اور مستعمل معنی میں اشتراک، جس طرح کہ رسول اللہ ﷺ کی آمد پر اہل مدینہ نے کہا تھا طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا، کیونکہ آسمان کے چاند اور رسول کریم ﷺ کے چہرے میں روشنی کا وصف جامع تھا، جس طرح کہ اس قول میں ہے خَالِدٌ اَسَدٌ کیونکہ وہ شجاعت کے وصف میں اس کے ساتھ مشترک ہے، جس طرح کہ ہم ایک دھوکے باز اور سازشی شخص کو لومڑ کہتے ہیں کیونکہ دونوں میں دھوکے بازی کا وصف جامع ہے۔

ب۔ کون: اس کا معنی ہے چیز کا وہ نام لینا جو ماضی میں تھا، جس طرح کہ اس فرمان میں وَ اٰتُوا الْيَتٰمٰى اَمْوَالَهُمْ (النسآء: ۲) ''اور تم یتیموں کو ان کے اموال دے دو۔'' یعنی وہ بالغین اور جوان جو یتیم تھے کیونکہ یتیم، یعنی جس کے بچپن میں اس کے باپ کا انتقال ہو گیا ہو کو مال واپس کرنا تو بلوغت اور رشد کے بعد ہی ہے اس کی دلیل یہ فرمان ہے:

﴿وَ ابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰۤى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْۤا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ﴾ (النسآ: ٦)

''اور یتیموں کو آزماتے رہو، یہاں تک کہ جب وہ بلوغت کو پہنچ جائیں، پھر اگر تم ان سے کچھ سمجھداری معلوم کرو تو ان کے مال ان کے سپرد کر دو۔''

ج۔ الأوّل: یعنی کسی چیز کا وہ نام لینا جو مستقبل میں ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں جو جناب یوسف علیہ السلام کے صاحب کا بیان ہے جو قید میں تھا جبکہ اس نے اپنا خواب بیان کرتے ہوئے کہا: اِنِّيْۤ اَرٰىنِيْۤ اَعْصِرُ خَمْرًا (یوسف: ٣٦) یعنی میں انگور نچوڑ رہا ہوں جو شراب بن جائے گی۔

د۔ استعداد: اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا وہ نام رکھا جائے جو اس میں قوت پائی جاتی ہے، یعنی کسی معین اثر کے وقوع سے جیسا کہ اس قول میں اَلسَّمُّ مُمِيْتٌ یعنی اس زہر میں مار دینے کی قوت ہے۔

ھ۔ حلول: ذکر محل کا کیا جائے لیکن حال مراد ہو جیسا کہ اس فرمان میں وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ (یوسف: ۸۲) یعنی بستی والوں سے سوال کیجئے، ذکر محل کا کیا مگر اس میں حال مراد ہے جیسے

جَرَی النَّھْرُ ، یعنی اس نہر کا پانی جاری ہوا۔

و۔ جزئیت وعکسها: یعنی جزء بول کر کل مراد لینا اور کل بول کر جزء مراد لینا، پہلے کی مثال یہ فرمان ہے۔ فَكُّ رَقَبَةٍ اور کفارہ ظہار میں فرمایا: فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ دونوں مقامات پر رقبة سے غلام آدمی مراد ہے، اس کو آزاد کرنا مراد ہے، اسی کی مثل یہ فرمان ہے: تَبَّتْ يَدَا اَبِیْ لَهَبٍ وَّتَبَّ جزء بول کر کل مراد لیا ہے، یعنی ابولہب مراد ہے۔

دوسرے کی مثال یہ فرمان ہے: يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْٓ اٰذَانِهِمْ (البقرة: ١٩) یعنی اپنی انگلیوں کے پوروں کو داخل کر لیا۔ بولا کل ہے مگر مراد جزء ہے۔

ز۔ سببیت: اس طرح کہ سبب بول کر مسبب یا مسبب بول کر سبب مراد لینا، پہلے کی مثال یہ ہے فُلَانٌ اَكَلَ دَمَ اَخِيْهِ . ''فلان نے اپنے بھائی کا خون کھایا۔'' اس سے مراد دیت لی ہے، یعنی اس کا قتل دیت کا سبب بنا جس کا بھائی مستحق ہوا۔ دوسرے کی مثال: شوہر اپنی بیوی سے کہے، اِعْتَدِیْ اس سے اس کی مراد طلاق ہوگی، کیونکہ عدت کا سبب طلاق ہی ہے، بولا مسبب لیکن مراد سبب سے تھی، جس مجاز میں تعلق مشابہت کا ہو اسے استعارہ اور جس میں کوئی اور تعلق ہو اسے مجاز مرسل کہتے ہیں۔

۳۰۵۔ قرینہ کی اقسام:

وہ قرینہ جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہو اس کی چند اقسام ہیں۔

(أ) قرینہ حسیہ جس طرح قائل کا قول ہے، اَكَلْتُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ یعنی اس کا پھل مراد ہے کیونکہ حس اس بات سے مانع ہے کہ اصل درخت کھانا مراد ہو۔

(ب) قرینہ عادیة یا حالیة یعنی عادت اور حالیہ حالات کے حساب سے، جبکہ بیوی گھر سے نکلنا چاہے اور خاوند اسے روکنا چاہے تو وہ کہے اِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ طَالِقٌ ، تو اس کو اس وقت نکلنے پر محمول کیا جائے گا کسی اور وقت پر نہیں۔

(ج) قرینہ شرعیة: جس طرح کہ جھگڑے کی وکالت میں اس کو اس مفہوم پر محمول کیا جائے گا کہ قاضی کے سامنے جواب دینا اور مخالف کے دلائل کی مدافعت کرنا، اس کو مخالف سے جھگڑا اور زیادتی پر محمول نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ شرعاً تو کھیل کا یہ معنی ممنوع ہے، جس طرح کہ عموم کے ان صیغوں میں جو مذکر وارد ہوئے ہیں جیسے يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ

اٰمَنُوْا یعنی مردوں اور عورتوں سب پر محمول ہوگا، کیونکہ شرعاً یہ بات معروف ہے کہ اس حکم میں مردوں اور عورتوں دونوں کو مکلف بنایا گیا ہے۔

۳۰۶۔ مجاز کا حکم:

أ: لفظ کے مجازی معنی ثابت کرنا، اور اس کے ساتھ حکم کو متعلق کرنا، جس طرح کہ اس فرمان میں ہے: اَوْجَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ (النسآء: ٤٣، المآئدة: ٦) یہاں غائط سے مراد حدث اصغر ہے، اس جگہ اس کا حقیقی معنی یعنی پست جگہ مراد نہ ہے اور حکم کا تعلق بھی اس سے ہوگا یعنی جب پانی میسر نہ ہو اور نماز کا ارادہ ہو تو تیمم کر لینا، اسی کی مثل اللہ کریم کا یہ فرمان ہے: اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ یہاں ملامست سے مجازی معنی یعنی وطی مراد ہے، حقیقی معنی یعنی ہاتھ سے مس کرنا مراد نہ ہے۔

(ب) جب حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہو تو مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جائے گا، یعنی جب کلام حقیقت پر محمول ہو سکتا ہے، تو اس سے حقیقت ہی سمجھی جائے گی کیونکہ حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کی فرع اور قائم مقام ہے اور جب تک اصل ممکن رہے فرع یا نائب کی طرف نہ جایا جائے گا، لیکن جب کلام کو حقیقت پر محمول کرنا مشکل ہوگا تب مجاز کی طرف جایا جائے گا کیونکہ کلام کو معنی خیز بنانا اسے مہمل بنانے سے بہتر ہے۔

اس بنیاد پر جب کسی نے زید کے بیٹے کے لیے ہزار دینار کی وصیت کی تو کلام حقیقت پر محمول ہوگا، لہٰذا یہ وصیت زید کے صلبی بیٹے کے لیے ثابت ہوگی، اگر اس کا صلبی بیٹا نہ ہوگا۔ تو پھر دیکھا جائے گا اگر اس کا پوتا ہو تو یہ وصیت اس کے لیے ثابت ہوگی کیونکہ لفظ ولد کا مجازی معنی پوتا ہی ہے کہ جب حقیقت مشکل ہوگی تو مجاز مراد لیا جائے گا۔ اور اگر اس کا پوتا بھی نہ ہو تو کلام بے معنیٰ ہو جائے گا کیونکہ دونوں پر کلام محمول نہیں ہو سکتا اور بے معنی کلام کی مثال یہ بھی ہے کہ اگر مدعا علیہ، مدعی کی نسبت عمر میں بڑا ہے تو وہ اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں بھی یہ دعویٰ بے معنی ہوگا۔

۳۰۷۔ حقیقت اور مجاز میں جمع کرنا:

یہ بات ممکن نہ ہے کہ ایک ہی لفظ سے بیک وقت حقیقت اور مجاز دونوں مراد لے لیے

جائیں، اس کی مثال یہ قول ہے کہ لَا تَقْتُلُ الْاَسَدَ اور آپ کی مراد اس سے درندہ اور بہادر آدمی ہو، کیونکہ کسی لفظ کا معنی حقیقی وہ ہے جو اس سے فوری طور پر سمجھا جائے۔

اور جب مجازی معنی مراد لینے کا قرینہ ہو تو یہ متعین ہوگا کہ اس لفظ سے مجازی معنی ہی مراد ہے اور حقیقی معنی مراد لینا ختم ہو جائے گا۔ جبکہ بعض علماء کا اس کے جائز ہونے کا مذہب ہے لیکن پہلا مذہب درست ہے۔

ہاں لفظ کو اس مجازی معنی میں استعمال کرنا جائز ہے جس کے تحت حقیقی معنی داخل ہو، جسے عموم مجاز کہتے ہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ لفظ ''ام'' کا اطلاق اصل پر ہو سکتا ہے۔ ام کا لفظ ماں اور دادی، نانی کو شامل ہے۔ اس کی مثال یہ قول بھی ہے کہ جب کوئی شخص قسم کھالے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو قدم رکھنے سے داخل ہونا مراد لیا جائے گا کیونکہ وہ سبب ہے، تو سبب کا نام لے کر مسبب مراد لیا ہے۔ یہ ایسا مجازی معنی ہے جو جوتے سمیت اور ننگے پاؤں داخل ہونے کو شامل ہوگا، وہ عموم مجاز سے قسم توڑنے والا ہوگا نہ کہ حقیقت اور مجاز کو جمع کرنے سے۔

تیسرا، صریح اور کنایہ: ❶

۳۰۸. صریح: صریح وہ لفظ ہے، جس سے اس کے معنی میں کثرت استعمال کی وجہ سے اس کی مراد مکمل ظاہر ہوتی ہے، خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز ہو۔ پہلے کی مثال یہ ہے اَنْتِ طَالِقٌ یہ لفظ بطور شرعی حقیقت کے نکاح کے خاتمے کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا یہ اس معنی میں صریح ہے۔

دوسرے کی مثال اللہ کریم کا یہ فرمان ہے: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ یہ گو کہ مجاز ہے مگر صریح ہے، اس لیے کہ اس سے مراد ہے بستی والوں سے پوچھیے، اسی طرح قائل کا یہ قول بھی صریح کی مثال ہے، وَاللّٰهِ لَا اٰكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ، یہ حقیقت مہجورہ کی وجہ سے مجاز کے طور پر مشہور ہے، کیونکہ اصل درخت کو کھانا عادۃً مشکل ہے اس کی قسم مجاز کی طرف پھر جائے گی یعنی درخت کا پھل کھانا مراد ہے۔

۳۰۹۔ صریح کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ بلا نیت اس کا موجب ثابت ہوگا، یعنی نفس کلام ہی سے حکم کا تعلق ہوگا، نیت متکلم پر توقف نہ ہوگا۔ خواہ متکلم اس کے معنی کی نیت کرے یا نہ کرے۔ کیونکہ اس کا

معنی ظاہر اور واضح ہے، جس طرح کہ لفظ طلاق ہے، اسے شارع نے جدائی کے وقوع کا سبب قرار دیا ہے۔ لہٰذا یہ حکم محض لفظ طلاق بولنے سے ہی ثابت ہو جائے گا، کیونکہ صحت طلاق کی شرائط پوری ہیں اس کو اس بات میں سچا نہ سمجھا جائے گا کہ اس نے قید سے خلاصی مراد لی ہے کیونکہ یہ لفظ طلاق میں واضح ہے، لہٰذا قاضی اس کے ظاہر سے یہ حکم لگا دے گا۔۔ جیسا کہ لفظ بیع ہے، جبکہ اس کے ساتھ قبولیت ملی ہو۔ اسے شارع نے بیع کی بائع سے مشتری کی طرف ملکیت کے انتقال کا سبب قرار دیا ہے۔

لہٰذا یہ حکم صرف اس سے ثابت ہو جائے جبکہ بیع اور اس کی صحت کی شرائط پوری ہونے پر اس کا ذکر کر دے گا، خواہ دونوں عقد کرنے والے اس مفہوم کی نیت کریں یا نہ کریں۔

۳۱۰۔ کنایہ:

لغت میں یہ ہے کہ بولی کوئی چیز جائے اور اس سے مراد کچھ اور لیا جائے۔

اصطلاح میں، استعمال کے اعتبار سے جس لفظ کا معنی مراد مخفی ہو، اس کو صرف قرینہ سے ہی سمجھا جا سکتا ہے، خواہ وہ لفظ حقیقت ہو یا مجاز غیر متعارف ہو۔ ❷ جس طرح کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے حَبْلُكِ عَلٰی غَارِبِكِ، یا اَلْحِقِی بِاَهْلِكِ یا اِعْتَدِّیْ، یہ تمام عبارات طلاق سے کنایہ ہیں۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ دلالت حال یا نیت سے ہی اس کا حکم ثابت ہوگا ورنہ نہیں، جس طرح کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے اعتدی اور اس سے اس کی مراد طلاق ہو، یا پھر اس نے یہ لفظ عورت کے مطالبہ طلاق کے بعد استعمال کیا ہو۔

نیز کنایہ کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ اس سے وہ چیز ثابت نہ ہوگی جو شبہات سے ساقط ہو جاتی ہے، جیسے حد قذف اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ میں، زانی نہیں ہوں، تو یہ قذف شمار نہ ہوگا کہ جس سے حد قذف واجب ہو کیونکہ یہ کنایہ ہے اس سے مراد کا مخفی ہونا ایسا شبہہ ہے جس کی وجہ سے قائل سے حد قذف ساقط ہو جائے گی۔

---

❶ المحلاوی: ص۹۸۔۱۰۰، اصول السرخسی: ۱/ ۱۸۷ ومابعدها.

❷ اصولی کہتے ہیں: حقیقت مہجورۃ کنایہ، مستعملہ صریحہ، مجاز متعارف صریح اور غیر متعارف کنایہ ہے۔ المحلاوی: ۹۹.

المبحث الثالث

لفظ کی معنی پر دلالت

۳۱۱۔ کسی لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے واضح یا مخفی ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں، ایک واضح الدلالۃ اور دوسری غیر واضح الدلالۃ، ذیل میں ہم ایک ایک پر علیحدہ بحث کریں گے۔

المطلب الاول الواضح الدلالۃ

۳۱۲۔ الواضح الدلالۃ کی چار اقسام ہیں، ظاہر، نص، مفسر اور محکم اس تقسیم میں بنیاد یہ چیز ہے کہ کس کی اپنے معنی میں دلالت واضح یا کمزور ہے، لہٰذا جس کی اپنے معنی میں سب سے کم دلالت ہوتی ہے وہ ظاہر ہے، پھر نص، پھر مفسر زیادہ واضح ہوتا ہے، پھر محکم سب سے زیادہ واضح ہوتا ہے، ذیل میں ہر ایک پر انفرادی بحث ہے۔

پہلا ظاہر: ❶

۳۱۳۔ ظاہر کا لغوی معنی ہے۔ واضح، اصطلاح میں ظاہر وہ ہے جس سے بذات خود مراد واضح ہو یعنی اس کی وضاحت کسی خارجی امر پر موقوف نہ ہو اور نہ اس کی مراد اصل سیاق کا مقصود ہوتی ہے۔

اس کی مثال اللہ کریم کا یہ فرمان ہے: وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا. (البقرۃ: ۲۷۵) یہ فرمان بیع کی حلت اور سود کی حرمت میں ظاہر ہے، کیونکہ حل اور حرم کے کلمات سے فوری سمجھ میں آنے والا معنی یہی ہے، بغیر اس کے کہ اسے کسی خارجی قرینہ کی ضرورت ہو اور آیت کے اصل سیاق کلام کا بھی یہ مقصود نہیں ہے کیونکہ سیاق کا مقصود تو بیع اور سود کے درمیان مماثلت کی نفی کرنا ہے، اور ان لوگوں کے قول کا رد مراد ہے، جو کہتے ہیں کہ خرید وفروخت بھی سود کی طرح ہے۔

نیز اس کی مثال یہ فرمان ربانی بھی ہے:

﴿وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ (الحشر: ۷)

---

❶ اصول السرخسی: ۱/ ۱۶۳۔ ۱۶۴، فواتح الرحموت: ۲/ ۱۹۔ شرح المنار: ص ۳۴۹۔ ۳۵۰ وعبدالوہاب خلاف: ص ۱۸۸۔ ۱۸۹۔

یہ اس معنی میں ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے تمام اوامر ونواہی میں ان کی اطاعت واجب ہے اور آیت کریمہ میں موجود الفاظ سے فوری طور پر یہی معنی سمجھ آتے ہیں آیت کے سیاق سے بھی یہ مقصود نہ ہے کیونکہ اصل میں اس آیت کو ذکر کرنے کا مطلب یہ تھا کہ مال فیٔ کی تقسیم میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت واجب ہے لیکن اس کے تحت یہ مطلقاً رسول اللہ ﷺ کی اطاعت پر بھی دلالت کرتی ہے۔

نیز اس کی مثال یہ فرمان الٰہی بھی ہے:

﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً﴾ (النسآء: ۳)

''(اور) عورتوں میں سے جو تمھیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو، دو دو سے اور تین تین سے اور چار چار سے، پھر اگر تم ڈرو کہ عدل نہیں کرو گے تو ایک بیوی سے۔''

یہ حلال عورتوں سے نکاح کرنے کے حکم میں ظاہر ہے اور یہ معنی آیت کے سیاق سے اصلاً مراد نہیں ہے، اس کے سیاق سے اصل میں یہ مراد ہے کہ جب ظلم سے امن ہو تو چار بیویاں رکھنا جائز ہے، ورنہ جب عدم عدل کا خوف ہو تو ایک ہی کافی ہے۔

اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے، جبکہ آپ ﷺ سے سمندر کے پانی کی طہارت کا سوال کیا گیا، هُوَ الطُّهُوْرُ مَآءُہٗ، الْحِلُّ مَيْتَتُہٗ یہ سمندر کے مردار کے حکم میں ظاہر ہے کیونکہ اصل میں بیان سے یہ مقصود نہیں ہے اس لیے کہ اصل میں سوال سمندری پانی کے بارے میں تھا نہ کہ اس کے مردار کے بارے میں۔

۳۱۴۔ ظاہر کا حکم:

۱۔ اس میں تاویل کا احتمال ہوتا ہے، یعنی ظاہر سے پھیر کر کوئی اور معنی مراد لیا جا سکتا ہے، اس طرح کہ اگر وہ عام ہو تو اس کی تخصیص ہو سکتی ہے اور اگر وہ مطلق ہے تو اس کی تقیید ہو سکتی ہے اور اس کو مجاز پر محمول کیا جائے گا حقیقت پر نہیں اور دیگر انواع تاویل (کا بھی احتمال ہو سکتا ہے)

۲۔ جب تک ظاہر سے ہٹانے والی کوئی دلیل نہ آئے تو اس کے ظاہری معنی پر عمل واجب ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ اس کے ظاہر سے اس کو پھیرا نہ جائے، ہاں اگر دلیل اس کا تقاضا کرے تو جائز ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا.

یہ عموم بیع اور اس کی حلت میں ظاہر ہے، لیکن اس سے شراب کی بیع خاص ہوگی وہ جائز نہ ہوگی، اسی طرح وہ بیع بھی خاص ہوگی جو کسی بائع کی ملکیت میں نہ ہو اور دیگر ممنوع بیوع، جن سے شارع نے منع فرمایا ہے، وہ اس حلال بیع کے تحت داخل نہ ہوں گی جو آیت سے مستفاد ہے۔

۳۔ رسول اللہ ﷺ کے دور میں یہ نسخ کو قبول کرتا ہے کیونکہ آپ ﷺ کے بعد نسخ کا وجود نہیں ہے۔

دوسرا النص: [1]

۳۱۵۔ اصطلاح میں نص کا مطلب وہ چیز ہے جو اپنے لفظ اور صیغے سے کسی مفہوم پر دلالت کرے بغیر اس کے کہ اس کا توقف کسی خارجی امر پر ہو، اور بیان کلام سے وہی اصل میں مقصود ہو۔ [2] اس بنیاد پر نص ظاہر سے زیادہ واضح ہے اور اس کا یہ ظہور اس لیے ہے کہ نص یہ معنی بیان کرنے کے لیے ہی ذکر کیا گیا ہے نہ کہ اس کے اصلی صیغے کی وجہ سے، اس کی مثال یہ فرمان ہے: وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا یہ خرید و فروخت کی حلت اور سود کی حرمت میں ظاہر ہے اور سود اور تجارت کے فرق میں نص ہے، کیونکہ یہ یعنی سود اور تجارت کا فرق ہی آیت کا فوری سمجھ آنے والا معنی ہے، اور سیاق آیت سے بھی یہی مقصود ہے کیونکہ یہ ان کافروں کے رد کے لیے آئی ہے جو کہا کرتے تھے کہ تجارت سود ہی کی طرح ہے۔

۳۱۶۔ نص کا حکم:

یہ تاویل کو قبول کرتی ہے اور صرف رسول اللہ ﷺ کے دور میں نسخ کو بھی قبول کرتی ہے، جب تک اس کی تاویل پر دلیل نہ آجائے تب تک اس پر عمل کرنا واجب بھی ہے مطلب یہ ہے کہ جب تک کوئی ایسی دلیل نہ مل جائے تو اس کے علاوہ کسی معنی پر یا اس سے پھرنے پر دلالت کرے، تب تک موجب تاویل پر عمل کیا جائے گا۔

۳۱۷۔ نص اور ظاہر میں فرق:

پہلا فرق: نص کی اپنے معنی پر دلالت اس دلالت سے زیادہ واضح ہوتی ہے جو ظاہر

---

[1] اصول السرخسي: ١/ ١٦٤۔ ١٦٥، فواتح الرحموت: ٢/ ١٠٩۔ المحلاوي: ص ٨٤۔٨٥۔ [2] نص کا لفظ قرآن کی آیت وحدیث نبوی پر بولا جاتا ہے کہا جاتا ہے کتاب و سنت کے دلائل، لہٰذا اس معنی میں نص کا لفظ ظاہر، نص، مفسر اور محکم کو اصطلاحی معانی میں شامل ہوگا۔

اپنے معنی پر کرتا ہے۔

دوسرا فرق: نص کا معنی اصل طور پر مقصود ہوتا ہے اور ظاہر کا معنی تبعاً مقصود ہوتا ہے، اصل سیاق کلام اس کے لیے نہیں ہوتا۔

تیسرا فرق: نص میں ظاہر کی نسبت تاویل کا احتمال زیادہ بعید ہوتا ہے۔

چوتھا فرق: دونوں میں تعارض کی صورت میں نص ظاہر پر راجح ہوگا۔

۳۱۸۔تاویل: [1]

تاویل لغۃ اٰلَ یَؤُوْلُ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے وہ لوٹا۔ اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: وَ ابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ (ال عمران: ۷) یعنی جس طرف معاملہ لوٹے گا اور اصطلاح شرعی میں تاویل کا معنی بحیثیت تاویل یہ ہے کہ لفظ کو اس کے غیر مدلول ظاہر پر محمول کرنا جبکہ مدلول کی بھی گنجائش ہو اور صحیح تاویل یہ ہے کہ لفظ کو اس کے ظاہر غیر مدلول پر محمول کرنا جبکہ اس کے مدلول کا بھی احتمال کسی مضبوط دلیل سے ہو۔ صاحب تلویح نے اس کی تعریف یوں کی ہے، لفظ کو اس کے ظاہر معنی سے کسی مرجوح معنی کی طرف پھیرنا، جس پر کوئی دلیل دلالت کر رہی ہو۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ظاہر اور نص دونوں تاویل کا احتمال رکھتے ہیں، انہیں ان کے ظاہری متبادر معنی سے کسی دوسرے معنی کی طرف پھیر سکتے ہیں، اس کا سبب وہ دلیل ہوتی ہے جو اس کا تقاضا کرتی ہے، حالانکہ اصل یہ ہے کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے نہ پھیرا جائے، مطلب یہ ہے کہ اس کو غیر ظاہر (تاویل) پر محمول کرنے میں کسی قابل قبول دلیل کی نسبت ضروری ہے، اس اعتبار سے تاویل کی دو اقسام ہوں گی، ایک وہ جو درست ہو اور قابل قبول ہو، دوسری جو فاسد اور نا قابل قبول ہو۔ صحیح تاویل وہ ہے جس میں تاویل کی شروط صحت مکمل ہوں اور وہ یہ ہیں:

پہلا: کہ لفظ تاویل کو قبول کر سکتا ہو یعنی ظاہر اور نص ہو مفسر اور محکم، تاویل کو قبول نہیں کرتے۔

دوسرا: کہ لفظ تاویل کا محتمل ہو، یعنی جس طرف لفظ کو پھیرا جا رہا ہے وہ اس معنی کا احتمال

---

[1] الآمدی: ۳/ ۷۳ ومابعدھا۔ فواتح الرحموت: ۲/ ۲۲۔ وخلاف: ص ۱۹۱ ومابعدھا۔ التلویح علی التوضیح: ۱/ ۱۲۵۔ ارشاد الفحول: ص ۱۷۷۔

رکھتا ہو، اگرچہ مرجوح ہی ہو، جب لفظ میں اس کا احتمال نہ ہوگا، تو تاویل صحیح نہ ہوگی۔

تیسرا: وہ تاویل کسی معقول دلیل کی وجہ سے ہو، یعنی وہ نص ہو یا قیاس، یا اجماع یا تشریعی حکمت اور اس کی عام ابتدائی بنیاد ہو، جب تاویل کی نسبت کسی مقبول دلیل کی طرف نہ ہوگی تو تاویل غیر مقبول ہوگی۔

چوتھا: تاویل نص صریح کے معارض نہ ہو۔

اس کے بعد یہ کہ کوئی قریب الفہم تاویل ایسی بھی ہوتی ہے جس کے اثبات کے لیے ادنیٰ دلیل بھی کافی ہوتی ہے۔

اور کبھی کوئی بعید عن الفہم تاویل ایسی بھی ہوتی ہے جس کے لیے کوئی بھی دلیل کفایت نہیں کرتی، بلکہ اس میں کوئی مضبوط دلیل ضروری ہوتی ہے، جو اس کو ایسی تاویل بنا دے جو مقبولیت کے لائق ہو، ورنہ وہ تاویل غیر مقبول کے مقام پر ہوگی لہٰذا چھوڑ دی جائے گی۔

۴۱۹۔ صحیح تاویل ہی کے زمرے میں آتی ہے عموم بیع کی تخصیص جو اللہ کریم کے اس فرمان سے مستفاد ہے ﴿وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ﴾ اور اس حدیث مبارکہ سے جس میں چند معین بیوع سے منع آیا ہے جیسے انسان کا وہ سودا بیچنا جو اس کی ملکیت میں نہیں ہے۔

نیز تاویل صحیح میں سے یہ بات بھی ہے کہ ان مطلقات کے حکم سے جو اللہ پاک کے اس فرمان میں ہیں ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ مدخول بہا عورتوں کو خاص کر دیا ہے، اس تخصیص کی دلیل یہ فرمان ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا فَمَتِّعُوْهُنَّ وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا﴾ (الاحزاب: ۴۹)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو، پھر انھیں طلاق دے دو، اس سے پہلے کہ انھیں ہاتھ لگاؤ تو تمھارے لیے ان پر کوئی عدت نہیں، جسے تم شمار کرو، سو انھیں سامان دو اور انھیں چھوڑ دو، اچھے طریقے سے چھوڑنا۔''

جس طرح کہ مطلقات کو عموم کے غیر حاملات سے خاص کیا ہے کیونکہ حوامل کی عدت تو وضع حمل ہے، اس دلیل سے ﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ۴)

''اور جو حمل والی ہیں ان کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل وضع کر دیں۔''

نیز یہ تاویل بھی جائز ہے کہ اس حدیث میں وَفِـیْ كُلِّ اَرْبَعِیْنَ شَاةً شَاةٌ میں شَاةٌ کی تاویل قیمت سے کر دی جائے، یوں حدیث کے معنی یہ ہوں گے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری یا اس کی قیمت زکوٰۃ میں واجب ہوگی، اور اس تاویل کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کا اصلی مقصود فقراء کی ضرورت پوری کرنا ہے، یہ مقصد جس طرح بکری فقیر کو دے دینے سے حاصل ہوتا ہے، یوں بھی پورا ہو سکتا ہے کہ اس کی قیمت نکالی جائے اور مستحقین میں تقسیم کر دی جائے۔ [1]

یہ تاویل بھی جائز ہے کہ بیع کو ہبہ پر یا ہبہ کو بیع پر محمول کر لیا جائے، اس کی دلیل یہ ہے کہ من حیث الجملۃ ان کے الفاظ میں سے ہر ایک میں دوسرے کا احتمال ہوتا ہے۔

کبھی تاویل بعید ہوتی ہے جس کا تعلق کسی مقبول دلیل سے نہیں ہوتا، اس صورت میں یہ تاویل جائز نہ ہوئی، اسی لیے مقبول بھی نہ ہوگی، اس کی مثال وہ حدیث مبارکہ ہے کہ فیروز دیلمی جب مسلمان ہوئے تو ان کے نکاح میں دو بہنیں تھیں، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا ان میں سے جس کو چاہتے ہو اپنے پاس رکھ لو اور دوسری کو چھوڑ دے، اس حدیث کے الفاظ کا متبادر معنی یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فیروز رضی اللہ عنہ کو اختیار دیا کہ ایک کو رکھ لیں اور دوسری کو چھوڑ دیں، لیکن حنفیہ نے اس حدیث کی تاویل کرتے ہوئے کہا ہے پہلی بیوی کو رکھ لے اور دوسری کو طلاق دے دے، جبکہ صورتحال یہ ہو کہ دونوں سے ایک عقد میں نکاح ہوا، اور حنفیہ کے یہ قیاس کرنے کی دلیل اسے اس مسلمان پر قیاس کرنا ہے، جب وہ دو بہنوں سے ایک ہی عقد میں نکاح کرے یا دو یکے بعد دیگرے عقود سے نکاح کرے، یہ دلیل ضعیف ہے، تو یہ تاویل بعید ہوئی کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فیروز رضی اللہ عنہ سے نکاح کی کیفیت کے بارے میں نہ پوچھا کہ کیا ایک عقد میں ہوئے یا دو عقود میں، اگر حدیث کی مراد وہی ہوتی جو کہ احناف کہتے ہیں تو رسول اللہ ﷺ ان سے پوچھتے یا پھر خود ہی ابتداً حکم واضح کر دیتے کیونکہ اس وقت احکام اسلام سے نئے نئے روشناس ہوئے تھے، اس وقت اس بات کا بتلا دینا بہت مناسب تھا، لیکن جب ایسی کوئی بات نہ ہوئی تو اس سے واضح ہوا کہ احناف کی تاویل مرجوح ہے اور قابل قبول نہیں۔

---

[1] احناف میں سے آمدی نے تمام بعید تاویلات میں سے اس تاویل کو معتبر سمجھا ہے، جبکہ ذیل کی تاویل کو مقبول نہیں مانا۔ الآمدی: ۳/ ۷۹.

۳۲۰۔قوانین وضعیہ میں تاویل:

جس طرح نص اور ظاہر میں تاویل نصوص شرعیہ میں جائز ہے۔اسی طرح جب مناسب ہو تو نصوصِ قانونیہ میں بھی جائز ہے،اس کی مثال سزاؤں کے مصری قانون میں چوری کے متعلق وارد قانون میں رات کا لفظ ہے،اسے مادہ ۳۱۳ اور مادہ ۳۱۷ میں سخت ظرف شمار کیا گیا ہے۔ مادہ ۳۵۲ اور مادہ ۳۵۶ میں منصوص آلات زراعت کی تخریب میں بھی قانون عقوباتِ مصری میں سے ظرف شمار کیا گیا ہے۔رات کے لفظ سے ظاہری غروب آفتاب سے طلوع تک ہے لیکن تاویل کا احتمال سخت اندھیرے کے وقت کا ہے اس کا قرینہ یہ ہے کہ چور اندھیرے کو اپنے جرم کے لیے غنیمت جانتا ہے،لیکن غروب آفتاب کے ساتھ ہی اندھیرا اثر نہیں کرتا۔ بہرحال! تاویل میں احتیاط اور اس کے استعمال سے بچنا ضروری ہے، یہ بھی تاکید کر لینی چاہیے کہ اس کی دلیل صحیح ہو تاکہ زعمِ تاویل میں فقیہ خلطِ مبحث اور اتباع خواہش میں مبتلا نہ ہو جائے۔

تیسرا،مفسر: ❶

۳۲۱۔مفسر کا لفظ فسر سے نکلا جس کے معانی کھلنا، واضح ہونا ہے،لہٰذا یہ مکشوف یعنی کھولا ہوا، کے معنی میں ہوا اصطلاحاً اس کا معنی یہ ہے کہ جو نص سے زیادہ واضح ہو اور وہ خود اپنے معنی پر اس تفصیلی انداز سے دلالت کرے کہ تاویل کا احتمال نہ رہے، اس کی مثال اللہ کریم کا یہ فرمان ہے: ﴿وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ (التوبة: ٣٦) ''اور تم سب مشرکین سے لڑو۔'' اس میں مشرکین کا کلمہ اسم ظاہر اور عام ہے لیکن اس میں تخصیص کا احتمال ہے، لیکن جب اس کے بعد کافۃ کا کلمہ کہہ دیا تو احتمال تخصیص ختم ہو گیا لہٰذا یہ مفسر ہو گیا۔

نیز اس کی مثال یہ فرمان بھی ہے:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ (النور: ٤)

''اور وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ نہ لائیں تو انھیں اسی (۸۰) کوڑے مارو۔''

---

❶ فواتح الرحموت: ۲/ ۱۹۔۲۰، المحلاوی: ۸۵۔۸۶، خلاف: ص ۱۹۳۔ اصول السرخسی: ۱/ ۱۶۵۔

ثَمَانِيْنَ کے لفظ میں احتمال تاویل نہیں ہے کیونکہ یہ ایک معین عدد ہے جو زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتا لہٰذا یہ مفسر ہوا۔

نیز اس کی مثال وہ فرمان الٰہی ہے جو غیر مدخول بھا مطلقات سے عدت کی نفی کرتا ہے، فرمایا: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا﴾ (الاحزاب: ۴۹) ''تمہارے لیے ان پر کوئی عدت نہیں ہے جسے تم شمار کرو۔'' تَعْتَدُّوْنَهَا کے کلمہ نے ان عورتوں سے احتمال عدت کو ختم کر دیا، جو اس مدت معھودہ کے بغیر ہے جس کا مطلقہ انتظار کرتی ہے، عدت یہاں مفسر کے قبیل سے ہوئی، اسی طرح اس کی مثالی یہ قول بھی ہے کہ اپنے آپ کو ایک طلاق دے لو، اس میں طلقی کا کلمہ خاص ہے، جس میں تین طلاقوں کا احتمال ہے لیکن واحدۃ کے ذکر سے تاویل کا احتمال ختم ہو گیا، نیز اس کی مثال وہ الفاظ بھی ہیں جو قرآن کریم میں مجمل آئے ہیں، حدیث نے ان کی ایسی قطعی تفصیل کر دی ہے، جس نے ان کے اجمال کو ختم کر دیا ہے، وہ مفسر ہو گئے ہیں جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے:

﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ اور وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ (ال عمران: ۹۷)

''اور اللہ کے لیے لوگوں پر اس گھر کا حج (فرض) ہے، جو اس کی طرف راستے کی طاقت رکھے۔''

رسول اللہ ﷺ نے نماز، زکوٰۃ اور حج کے معانی بیان فرما دیئے اور اپنے اقوال وافعال سے ان کا مقصود بیان کر دیا، سو یہ الفاظ مفسر ہو گئے جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتے۔

۳۲۲۔ مفسر کا حکم یہ ہے کہ تفصیلی معنی پر عمل واجب ہے اور جو اس کا قطعی معنی ہے، اس پر بھی عمل واجب ہے لیکن زمانہ رسالت میں اس کے منسوخ ہونے کا احتمال رہے گا کیونکہ اس وقت احکام نسخ کو قبول کرتے تھے، لیکن رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد قرآن وسنت میں سے ہر ایک محکم ہو چکے ہیں، جو نسخ کو محتمل نہیں ہیں کیونکہ سلسلہ وحی منقطع ہو چکا ہے۔

۳۲۳۔ تفسیر اور تاویل میں فرق:

وہ تفسیر جس کی موجودگی میں مفسر کلمہ تاویل کو قبول نہیں کرتا، وہ ہے جو خاص اس لفظ سے مستفاد ہو، جیسا کہ قرآنی دلائل سے ابھی ذکر ہوا، یا جو اس قطعی تفسیری بیان سے ہو جو خود

شارع علیہ السلام نے بیان فرمایا جیسا کہ ہم نے نماز، زکوٰۃ، حج کی مثالیں ذکر کی ہیں، جسے سنت نبویہ نے مفسر کر کے اس میں تاویل کا احتمال نہ رہنے دیا، اور یہ تفسیر اس صیغہ یا لفظ کے ساتھ ملحق شمار ہوگی اور نص کا جزء ہوگی لیکن تاویل یہ ہے کہ لفظ کے مفہوم کو اجتہاد کے طریق سے دلیل ظنی سے بیان کرنا لیکن یہ قطعی نہیں ہے جیسا کہ وہ مفسر ہوتا ہے جسے تفسیر نے بیان کیا یعنی شارع علیہ السلام نے خود نص کی مراد بیان کی ہو، اسی وجہ سے مجتہدین کی تاویل قطعی نہ ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصلاً مراد وہ نہ ہو جو انہوں نے بیان کی ہے۔

۳۲۴۔قوانین وضعیہ میں مفسر:

جب نصوص قانونیہ وضعیہ اپنے الفاظ کے ساتھ اپنے مفصل معانی پر اس طرح دلالت کرنے والی ہوں کہ ان کی تاویل کا احتمال نہ رہے تو اس حالت میں وہ مفسر ہوں گی۔ اس کی مثال عراقی شہری قانون کے مادہ نمبر ۴۵۱ کی درج ذیل نص ہے: ''رسمی سندات تمام لوگوں پر حجت ہوں گی، ان کے علاوہ امور میں نہیں جو عام ملازم اپنی ذمہ داری کی حدود میں ادا کر رہا ہے۔ یا اختیار والوں سے اس کے ہاں وضع ہوئی ہے، جب تک قانوناً مقرر ذرائع سے ان کا جھوٹ ثابت نہ ہو جائے۔'' اس مادہ میں مذکورہ سندات سب لوگوں پر بلا استثناء حجت ہوں گی کیونکہ الناس کے بعد کافہ کے لفظ نے تخصیص کے احتمال کی نفی کر دی ہے لہٰذا یہ مفسر ہوگیا ہے۔

۳۲۵۔قوانین وضعیہ میں مفسر وہ تمام الفاظ ہیں جو ان میں آئے ہیں جن کی ان قوانین نے خود مراد واضح کر دی ہے عراقی قوانین وضعیہ میں یہ بات اکثر ہے کہ وہ اپنے مراد معانی کو واضح کرتے ہیں۔ تو ان نصوص اور الفاظ وعبارات کو مفسر شمار کیا جائے گا، ان میں تاویل کا احتمال نہیں، اس کی مثال شہری خدمت کے دوسرے قانون سے رقم ۲۴ سنہ ۱۹۶۰ کے مادہ کی درج ذیل نص ہے: اس قانون کا مقصد تعبیر ہے۔

موظف: ہر وہ شخص جس کے ساتھ مستقل کام کا عہد ہے وہ ملازمین کی خاص ملکیت/ اختیار میں داخل ہے۔

مستخدم: ہر وہ شخص جسے حکومت مستخدمین کیلئے دائمی اختیار کے کام میں استعمال کرے۔

ملاك: وظائف اور درجات جو اس کے لیے معین اور صادق ہیں میزانیہ قانون یا وزیر مالیہ کی جانب سے

وزیر: وزیراعظم جو ملازمین و مستخدمین کو خاص مجلس وزراء سے کرے اور اس کے تابع اداروں سے، وزیر وہ ہے جو اپنی وزارت کے ملازمین و مستخدمین وغیرہ کے خاص کام کرے۔

تو مؤظف، مستخدم، ملاک یا وزیر سے مراد معنی قانون نے خود اس انداز سے بیان کر دیا ہے جسے اس کے بیان کردہ معنی کے علاوہ معنی کا احتمال ہی نہیں ہے۔ لہٰذا یہ مفسر ہے۔

۳۲۶۔ قوانین وضعیہ میں مفسر یہ بھی ہے کہ قانون بنانے والا خود ہی نص قانونی کی تفسیر کا ذمہ دار ہو جائے، اس کا معنی ایسی تفصیل و تحدید سے واضح کر دے کہ اس کی تفصیل و تحدید کے علاوہ معنی کا احتمال ہی ختم ہو جائے، تو اس حالت میں نص مفسر ہوگی، وہ تفسیر نص اصلی سے ملحق ہوگی اور اس کا ایک جزء ہوگی، یہ تفسیر قانون بنانے والے نے بذات خود کی ہو یا اس سے صادر ہوئی ہو جس کو اس نے اس کی تفسیر کا حق دیا تھا۔ اس تفسیر کی مثال جسے حق سپرد کیے گئے کی طرف سے صادر کیا گیا ہے کہ قانون مصری رقم ۲۶۴ سنہ ۱۹۵۲ نے قانونِ اصلاحِ زرعی مصری رقم ۱۷۸ سنہ ۱۹۵۲ میں نیا مادہ رقم ۱۴ دوبارہ شامل کیا ہے کہ اصلاحِ زراعی کا با اختیار ادارہ اس قانون کی تفسیر و احکام کا اختیار رکھتا ہے وہ ان کو جاری کرے گا، اس کے متعلق اس کے فیصلوں کو لازمی قانون شمار کیا جائے گا اور یہ فیصلے سرکاری اخبار میں بھی شائع کیے جائیں گے۔ [1]

چوتھا، محکم: [2]

۳۲۷۔ لغت میں محکم مضبوط چیز کو کہتے ہیں، اور شرعی اصطلاح میں وہ لفظ ہے جس کی اپنے معنی پر بڑی قوی دلالت ہوتی ہے اور مفسر کی دلالت سے بھی زیادہ دلالت ہوتی ہے اور یہ نسخ یا تاویل کو بھی قبول نہیں کرتا۔

یہ تاویل کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ اس حد تک واضح ہوتا ہے کہ اس کی موجودگی میں تاویل کا کوئی احتمال رہتا ہی نہیں یہ نسخ کو بھی قبول نہیں کرتا کیونکہ یہ ایسے بنیادی حکم پر دلالت کرتا ہے جو بالطبع تبدیلی اور تغیر کو قبول نہیں کرتا۔

یا وہ بالطبع نسخ کو قبول تو کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ کوئی چیز ایسی ملی ہوتی ہے جو اس سے

---

[1] المدخل للعلوم القانونية لاستاذنا الدكتور عبدالمنعم البدراوی: ص ۲۱۱.

[2] المسودة: ص ۱۶۱۔ ۱۶۲، المحلاوی: ص ۸۶۔۸۷، اصول السرخسی: ۱/ ۱۶۵۔ خلاف: ص ۱۹۵۔۱۹۶.

احتمالِ نسخ کو ختم کر دیتا ہے۔

وہ اصلی اور بنیادی احکام جو بالطبع کسی بھی نسخ کو قبول نہیں کرتے وہ دلائل ہیں جو اللہ پر ایمان، آخرت اور رسولوں پر ایمان، حرمت ظلم، وجوب عدل وغیرہ سے متعلق ہیں اور وہ جزئی احکام جن کے ساتھ اس کی تائید کرنے والی کوئی چیز ملی ہو، محصنات پر الزام لگانے والوں کا حکم ہے ﴿وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا﴾ (النور: ٤) "اور ان کے لیے تم کبھی بھی گواہی قبول نہ کرو۔" اور رسول اللہ ﷺ کے بعد ان کی بیویوں سے نکاح کی حرمت والا فرمان ہے: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَآ اَنْ تَنْكِحُوْٓا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖٓ اَبَدًا﴾ (الاحزاب: ٥٣) "اور تمہارا کبھی بھی حق نہیں کہ تم اللہ کے رسول کو تکلیف دو اور نہ یہ کہ اس کے بعد کبھی اس کی بیویوں سے نکاح کرو۔" اور یہ فرمان: اَلْجِهَادُ مَاضٍ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ "جہاد قیامت تک جاری ہے۔" اس نوع کو محکم بعینہ کہتے ہیں اور یہاں یہی قسم مراد ہے اور کبھی محکم سے مراد وہ ہے جو وفات نبی کریم ﷺ کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے کے سبب ہوتی ہے، اس کو محکم لغیرہ کہتے ہیں جو یہاں مقصود نہیں ہے۔

۲۲۸۔ محکم کا حکم:

جس پر یہ قطعی طور پر دلالت کرے اس پر عمل کرنا واجب ہے اس میں اس کے اپنے معنی کے غیر کا احتمال نہیں ہوتا، یہ نسخ وابطال کا احتمال نہیں رکھتا۔

۲۲۹۔ واضح الدلالت کے مراتب:

ہم کہتے ہیں کہ واضح الدلالۃ کی چار اقسام ہیں، ظاہر، نص، مفسر، محکم یہ تمام واضح الدلالۃ ہیں، لیکن ان کی اپنے معانی پر دلالت کی قوت میں فرق ہے، اپنے معنی پر سب سے قوی دلالت محکم کی ہوتی ہے، پھر مفسر، پھر نص اور پھر ظاہر ہے بوقت تعارض ان کی قوت دلالت واضح ہوتی ہے، جب ظاہر اور نص باہم متعارض ہوں تو نص مقدم ہوگی کیونکہ نص کی دلالت نسبت ظاہر کے زیادہ واضح ہے، اور جب نص اور مفسر میں تعارض ہوگا، تو مفسر، نص پر راجح ہوگا، اور محکم ان تمام پر راجح ہوگا، ان سب کی مثالیں ہم تعارض وترجیح کی بحث میں ذکر کریں گے جو تیسری فصل میں ہے۔

المطلب الثانی:

غیر واضح الدلالۃ

۳۳۰۔ یہ وہ لفظ ہے جس کی اپنے معنی میں دلالت کرنے میں کچھ پوشیدگی اور پیچیدگی ہو وہ خود اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اس دلالت کا انحصار خارجی امر پر متوقف ہوتا ہے اس پوشیدگی کے بھی کئی مراتب ہیں، سب سے زیادہ خفاء متشابہ میں ہوتا ہے اور اس سے کم خفاء مجمل میں ہوتا ہے، پھر مشکل اور پھر خفی کا مقام ہے، ذیل میں سب کے بارے میں علیحّدہ علیحدہ بحث ہے۔

۳۳۱۔ پہلا، خفی: ❶

خفی وہ ہے جس کی اپنے معنی پر دلالت تو واضح ہوتی ہے، مگر اس معنی کے تمام افراد پر اس کے انطباق میں کچھ پوشیدگی و پیچیدگی ہوتی ہے اور ان بعض افراد کی نسبت پوشیدگی و پیچیدگی کو ختم کرنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس کی مثال اس فرمان الٰہی میں وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا (المآئدۃ:۳۸) لفظ سارق ہے، چور اس شخص کو کہا جاتا ہے جو چپکے سے کسی محفوظ مقام سے کسی کا مال لے لے۔ سارق کے لفظ کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اس کے تمام افراد کو شامل ہو، حتیٰ کہ وہ شخص جو لوگوں کی بیداری میں ہاتھ کی صفائی سے لوگوں کا مال چرا لیتا ہے جسے لوگ طرار کہتے ہیں اسے بھی یہ لفظ شامل ہو اور اپنے ظاہر کے لحاظ سے یہ لفظ اسے بھی شامل ہو جو قبروں سے مردوں کے کفن چرا لیتا ہے، جسے نباش کہتے ہیں، اور ان دونوں (طرار، نباش) کے لیے سارق کا لفظ خفی المعنی کے طور پر ہے کیونکہ ان دونوں پر اس نام کو منطبق کرنا، من حیث المعنی اس لفظ سے مفہوم نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے کوئی خارجی امر ضروری ہے اور خفا کی وجہ یہ ہے کہ ذہن میں یہ بات آ جاتی ہے کہ وہ تو ان دوناموں سے خاص ہیں، یعنی وہ دونوں سارق کے افراد میں سے نہیں ہیں۔

لیکن غور وفکر سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ طرار کو اس نام سے خاص کرنے کا مرجع اس طرف ہے کہ چوری کے معنی میں اس قید کا اضافہ کر دیا جائے کہ وہ اپنی مہارت کا مظاہرہ کرتا

---

❶ اصول السرخسی: ۱/ ۱٦۷۔ المحلاوی: ص ۸۷۔۸۸، خلاف ص ۱۹۸۔۲۰۰۔

ہے اور کھلی آنکھوں کے سامنے آدمی کی غفلت میں چیز چرا لیتا ہے اس اعتبار سے اس کی چوری زیادہ خطرناک اور اس کا جرم زیادہ گھبراہٹ انگیز ہے۔ لہٰذا اس پر لفظ سارق آ سکتا ہے، اور اس پر چور کی حد جاری کی جائے گی، نباش کو اس نام کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ چوری کے مفہوم میں کمی کرنا ہے کیونکہ وہ اپنا پسندیدہ مال کسی محفوظ مقام سے نہیں چراتا کیونکہ قبر کوئی محفوظ جگہ نہیں ہے نہ میت محافظ ہو سکتا ہے لہٰذا اس کو سارق کا لفظ شامل نہ ہوگا نہ اس پر چور کی حد جاری کی جائے گی بلکہ اس کو تعزیر لگائی جائے گی، یہ مذہب بعض فقہاء جیسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (ہیں) کا ہے۔

جبکہ جمہور فرماتے ہیں کہ سارق کا لفظ نباش کو شامل ہے کیونکہ اسے نباش کہنے سے اس بات کی نفی نہیں ہو جاتی کہ اس پر سارق کا معنی منطبق کیا جائے، یہ اختصاص ایسے ہی ہے کہ ایک جنس کی کسی نوع کے ساتھ کوئی نام خاص کر دیا جائے تو وہ اس جنس کے تحت داخل ہی رہے گا، نباش بھی چور کی جنس میں سے ایک نوع کا نام ہے اس طرح یہ سارق کہا جا سکتا ہے، رہی یہ بات کہ قبر محفوظ مقام نہیں ہے، یہ قول مردود ہے کیونکہ کفن کے حوالے سے وہ محفوظ جگہ ہو سکتی ہے، کیونکہ ہر چیز کے لیے کوئی محفوظ جگہ ہوتی ہے، جو اس کے مناسب ہوتی ہے اور کفن ایک ناپسندیدہ چیز ہونے کے باوجود کچھ مالیت کا ہوتا ہے لہٰذا اس میں مسروق کی شرط پائی جا رہی ہے، یعنی مالیت ہونا تو اس پر چوری کی سزا لگائی جائے گی اور جمہور کا یہ قول ہی راجح ہے۔

نیز اس کی مثال حدیث مبارکہ لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ میں لفظ قاتل ہے کیونکہ یہ ایک عام لفظ ہے اور اپنے ظاہری مفہوم سے جان بوجھ کر اور غلطی سے قتل کرنے والے، دونوں کو شامل ہے، لیکن عمداً قتل کرنے والے پر اس کی دلالت ظاہری ہے، لیکن خطأً قتل کرنے والے پر اس لفظ کو منطبق کرنے میں کچھ پوشیدگی ہے، اس کا سبب خطا سے موصوف ہونا ہے، کیونکہ وراثت سے محرومی بھی ایک سزا ہے اور عام طور پر خطا کا حکم عمد سے مختلف ہے، جب باقی سزا کے استحقاق میں مختلف ہے تو وراثت سے محرومی (کی سزا) میں اس کے برابر ہو جائے گا؟ اور اس صورت میں اس کو قاتل کہا جائے گا؟ اور اس صورت میں اس کو قاتل کہا جائے گا یا نہیں؟ بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ سزا میں برابری ہوگی قاتل کا لفظ جان بوجھ کر قتل کرنے والے کو بھی شامل ہے جس طرح کہ یہ خطاءً سے قتل کرنے والے کو شامل ہے، سو دونوں ہی میراث سے محروم ہوں

گے، اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ خطاء سے قتل کرنے والے کو بھی قاتل ہی کہتے ہیں اور اس کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس نے احتیاط کے پہلو میں کوتاہی کی ہے، سو اس کی کوتاہی کی سزا میں اسے میراث سے محروم کیا جائے گا، اس لیے بھی کم وراثت سے محرومی تھوڑی سزا ہے مکمل سزا نہیں ہے۔ سو عمداً قتل کرنے والے کے برابر کرنے میں کوئی مانع نہ ہے، لیکن یہ قصاص کی سزا میں مختلف ہوگا کیونکہ اگر اسے یہ تھوڑی سزا نہ دی جائے گی تو یہ اس بات کا سبب بنے گا کہ وارثوں میں قتل عام ہو جائے گا اور وہ خطاء کا دعویٰ کر دیں گے، سو اس دروازے کو بند کرنے اور اس ذریعہ کو روکنے کے لیے اور وقت سے قبل کسی چیز کو جلدی کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے میراث سے محروم کر دیا جائے۔

بعض دیگر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حدیث مبارکہ میں قاتل کا لفظ خطاء سے قتل کرنے والے کو شامل نہیں ہے کیونکہ اس کے ہاں برے ارادے کا وجود نہ تھا، سو وہ مکمل سزا کا مستحق نہ ہوگا، جو کہ قصاص ہے، نہ تھوڑی سزا کا مستحق ہوگا یعنی میراث سے محرومی اور یہی صورت حال ہر اس لفظ کی ہے جس کی اپنے معنی پر دلالت تو ظاہر ہو لیکن بعض افراد پر اسے منطبق کرنے میں کچھ پوشیدگی ہو، سو وہ ان بعض افراد کی نسبت سے خفی ہے اگر غور و فکر کے بعد اس پر وہ لفظ بولا جا سکے تو اس پر وہ حکم جاری ہوگا اور اگر اس پر وہ معنی منطبق نہ ہو سکے تو اس پر اس کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس بارے میں فقہاء کی مختلف آراء ہیں۔

۳۳۲۔ قوانین وضعیہ میں خفی کی مثال:

مصری سزاؤں کے قانون کے مادہ ۳۱۱ کی نص ہے: جس نے کسی کی مملوکہ منقولہ چیز چھین لی تو وہ چور ہے تو کیا چور کا لفظ برقی رو (بجلی) چوری پر بولا جائے گا؟ بجلی کی چوری میں مخفی بات مالِ منقول ہے، منقول عام طور پر وہ چیز ہے جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو، تو کیا یہ معنی (برقی رو) بجلی پر منطبق ہے؟ مصر کی عدالت جس نتیجہ پر پہنچی ہے وہ یہ ہے کہ اسے منتقل شمار کیا جائے گا۔ اسی کے تحت بجلی چور پر اس مادہ کی نص منطبق ہوگی۔

۳۳۳۔ خفی کا حکم:

اس عارضہ میں غور و فکر کیا جائے گا جو بعض افراد پر وہ لفظ منطبق کرنے کا موجب بنا اگر یہ سمجھ آئے کہ لفظ اس کو شامل ہے تو اس کو اسی کے افراد میں شمار کیا جائے گا، اور اسی کا حکم لے لیا

جائے گا جیسے مسئلہ طرار میں ہے اور اگر یہ محسوس ہو کہ لفظ اس کو شامل نہ ہے تو اس کا حکم نہ لیا جائے گا جیسا کہ نباش کے متعلق ہے غور وفکر کے بعد کبھی تو فقہاء متفق ہوتے ہیں اور کبھی مختلف۔

دوسرا، مشکل: [1]

۲۳۴۔ یہ لفظ لغوی طور پر اَشْكَلَ عَلٰی كَذَا سے ماخوذ ہے، یعنی وہ اپنے ہم مثل میں داخل ہوا، اور اصطلاح میں وہ اسم ہے جس جیسے اور معانی میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کی مراد مشتبہ ہوگئی ہو، اس طرح کہ مراد معلوم نہ ہو، الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو اسے ہم مثل سے ممتاز کردے، بالفاظ دیگر، مشکل وہ ہے جو کلام یا لفظ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور ان میں سے کوئی ایک مراد ہو، لیکن وہ ہم مثل معانی میں داخل ہوگیا ہو تو اس شمول کی وجہ سے وہ سامع پر مخفی ہوگیا ہو، اور وہ اسے ہم مثل سے متمیز کرنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت محسوس کرے، اس خفا کا سبب خود لفظ اور اس کا صیغہ ہے، وہ اپنے صیغے کے ذریعے اپنی مراد نہیں بتا سکتا، بلکہ خارجی قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کی مراد بتائے یہ خفی کے برخلاف ہے۔ اس کا خفاء من حیث اللفظ نہیں ہوتا، بلکہ وہ بعض افراد پر اس لفظ کو منطبق کرنے میں اشتباہ کی بنیاد پر ہوتا ہے، اس کی وجہ لفظ سے خارجی عوامل بنتے ہیں جیسا کہ ہم بیان کرآئے ہیں۔

۲۳۵۔ مشکل کی مثالوں میں سے مشترک لفظ ہے کیونکہ وہ لغوی طور پر ایک سے زائد معانی کے لیے بنایا گیا ہوتا ہے اور وہ بنفسہ کسی معنی (خاص) پر دلالت نہیں کرتا، اور اس کی مراد کو محدود بھی خارجی قرائن کرتے ہیں، یہ وہ چیز ہے جس میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں لفظ قرء ہے: وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ (البقرة: ۲۲۸) یہ لفظ حیض اور طہر دونوں کے لیے موضوع ہے، اب اس کی اصل مراد قرائن ہی متعین کریں گے۔

اور اس کی مثال یہ بھی ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان: نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ (البقرة: ۲۲۳) میں اَنّٰی کا لفظ، لغت میں یہ لفظ من این اور کیف دونوں معانی کیلئے استعمال ہوتا ہے، دلیل کا سیاق اور قرائن ہی اس کی مراد متعین کریں گے،

---

[1] اصول السرخسی: ۲/ ۱۶۸۔ المحلاوی: ۸۸، ۸۹۔ خلاف: ۲۰۰، ۲۰۱۔ اصول الفقه لشیخنا ابوزھرۃ: ۱۲۲، ۱۲۳۔

جیسا کہ آیت نے متعین کیا ہے، لہٰذا یہ نص احوال کی عمومیت پر دلالت کرتی ہے، محل کی عمومیت پر نہیں۔

۳۳۶۔ قوانین وضعیہ سے مشکل کی مثال:

عراقی شخصی قوانین کے رقم ۱۸۸ سنہ ۱۹۵۹ کے آٹھویں مادہ کی نص یہ ہے "اٹھارہ سال عمر پوری ہونے پر شادی کی اہلیت ثابت ہو جاتی ہے۔" اس نص نے بتایا کہ اٹھارہ یعنی اٹھارہ سال پورے ہونے پر اہلیت زواج ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن سال کا لفظ شمسی سال اور قمری سال دونوں کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا: یہ مشکل ہے۔ لیکن یہاں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ اس سے قمری سال مراد ہیں یا شمسی سال؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات خاندانی مسائل سے ہے، ان کے فیصلے شریعت اسلامیہ کے مطابق ہوتے ہیں، ان کا ان قوانین میں بیان آیا ہو یا اس قانون میں اس کی نص نہ ہو، جیسا کہ اس کے پہلے مادہ میں ہے۔ چونکہ شریعت اسلامیہ میں سال کا حساب قمری سے کیا جاتا ہے۔ تو یہ اس بات کا قرینہ ہوگیا کہ اٹھارہ سال کے پورے ہونے سے مقصود قمری اٹھارہ سالوں کا پورا ہونا ہے۔

۳۳۷۔ مشکل کا حکم:

اس بنیاد پر مشکل کا حکم یہ ہے کہ مشکل لفظ کے معنی ومراد پر دلالت کرنے والے دلائل وقرائن پر غور کیا جائے گا، اور بحث ونظر کے نتیجے پر عمل کیا جائے گا، یہ اس طرح ہوگا کہ پہلے لفظ کے تمام مفاہیم پر غور کیا جائے گا، اس کو ضبط کرنے کے بعد معنی ومقصود نکالنے پر غور کیا جائے گا۔

۳۳۸۔ تیسرا، مجمل: [1]

لغت میں مجمل کا معنی مبہم ہے، یہ اجمل الامر سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے کہ اس کو مبہم کر دیا اور اصطلاح میں، جیسا کہ امام سرخسی فرماتے ہیں، وہ لفظ جس کی مراد مجمل سے استفسار پر معلوم ہو اور کسی بھی انداز سے اس کی مراد بیان کرنے سے (مفہوم ملے گا) یہ ایسا لفظ ہے جس کی مراد مخفی ہوتی ہے، اس طرح کہ متکلم کے بیان ہی سے معلوم ہو سکتی ہے، کیونکہ متکلم کے مقصد پر کوئی قرینہ نہیں ہوتا جو اس مقصد کو بتا سکے، لہٰذا مجمل میں کسی عارضہ کی وجہ سے

---

[1] اصول السرخسي: ١/ ١٦٨۔ خلاف: ص ٢٠٤.

خفاء نہیں ہوتا، بلکہ لفظ کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی مجمل لفظ اپنے صیغہ سے مراد پر دلالت نہیں کرتا اور حالیہ یا لفظی قرائن بھی موجود نہیں ہوتے، بلکہ اس لفظ کی مراد پہچاننے کے لیے خود شارع کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اجمال کا سبب کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ لفظ ایسا مشترک ہوتا ہے جس کے ساتھ معنی ومطلوب کو متعین کرنے والے قرینے نہیں ہوتے، اور کبھی غرابت لفظی بھی اجمال کا سبب بنتا ہے، جیسے اس آیت میں إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝ (المعارج: ۱۹) ''بلاشبہ انسان تھڑ دلا بنایا گیا ہے۔'' میں لفظ ہلوع ہے، اسی لیے بعد میں آیت نے اس کی وضاحت کی ہے کہ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۝ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ۝ (المعارج: ۲۰۔۲۱) ''جب اسے تکلیف پہنچتی ہے تو بہت گھبرا جانے والا ہے۔ اور جب اسے بھلائی ملتی ہے تو بہت روکنے والا ہے۔''

اور اس کی مثال لفظ القارعۃ ہے جس کی تفسیر خود آیت میں ہی آئی ہے:

﴿اَلْقَارِعَةُ ۝ مَا الْقَارِعَةُ ۝ وَمَا أَدْرٰكَ مَا الْقَارِعَةُ ۝ يَوْمَ يَكُوْنُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوْثِ ۝ وَتَكُوْنُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوْشِ ۝﴾

(القارعة: ۱۔۵)

''وہ کھٹکھٹانے والی۔ کیا ہے وہ کھٹکھٹانے والی؟ اور تجھے کس چیز نے معلوم کروایا کہ وہ کھٹکھٹانے والی کیا ہے؟ جس دن لوگ بکھرے ہوئے پروانوں کی طرح ہو جائیں گے۔ اور پہاڑ دھنکی ہوئی رنگین اون کی طرح ہو جائیں گے۔''

اور کبھی اجمال کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ لفظ کو لغوی معنی کی بجائے اصطلاحی معنی میں نقل کیا جاتا ہے، جیسے حج، صلوٰۃ، زکوٰۃ۔ اسی لیے سنت نبویہ نے ان الفاظ سے مراد شرعی معانی کو بیان کر دیا ہے اگر خود شارع اس کو بیان نہ فرما دیتے تو ان الفاظ سے جو معانی شارع نے مراد لیے ہیں ان کی معرفت ممکن نہ ہوتی۔

۳۳۹۔ مجمل کا حکم:

اس کی مراد کی تعیین میں توقف ہوگا، اس پر صرف اسی صورت میں عمل ہوسکتا ہے جبکہ شارع کی طرف سے ایسی دلیل آ جائے جو اس اجمال کو ختم کر دے اور اس کے معنی کھول کر بیان کر دے، جب یہ بیان قطعی اور مکمل ہوگا تو مجمل مفسر بن جائے گا، جس طرح کہ رسول اللہ ﷺ

سے نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی وضاحت آئی ہے، اگر اس طرح بیان نہ ہو تو مجمل مشکل ہو جائے گا، تب اس کے اشکال کو دور کرنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت ہوگی کیونکہ اگر شارع اس مجمل کی کچھ تعیین نہ کر دیں تو معنی ومقصود کی معرفت کے لیے غور وفکر اور اجتہاد کا دروازہ کھولا جائے گا، اس کی مثال لفظ ربا یعنی سُود ہے جو کہ قرآن میں مجمل آیا ہے، حدیث نبوی نے اس کو حدیث میں ذکر کر دیا ہے کہ اموال ربویہ چھ ہیں، لیکن یہ بیان کافی نہ ہے کیونکہ اس میں ربا کو ان میں محصور نہیں کیا، لہٰذا جن چیزوں میں ربا ہوگا ان کو بیان کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہوگی، تاکہ حدیث کے مضمون پر قیاس کر لیا جائے۔

چوتھا، متشابہ ❶

۳۴۰۔ یہ وہ لفظ ہے جس کی مراد مخفی ہو، اس کا صیغہ اپنی مراد نہیں بتا سکتا، جب تک اس خفاء کو ختم کرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو تب تک اس کے ادراک کا کوئی راستہ نہ ہو، اور اس کا علم صرف شارع کے پاس ہو، یہ وہ تعریف ہے جسے علماء اصول نے بیان کیا ہے، مثال میں ان حروف مقطعات کو پیش کیا ہے جو سورتوں کی ابتداء میں ہیں، جیسے حمعسق اور اس کی مثال آیت صفات بھی ہیں، جس طرح یہ فرمان ہے: اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ۝ (طٰہٰ: ۵) ”رحمٰن عرش پر مستوی ہوا۔“ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ (الفتح: ۱۰) ”اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔“ حق بات تو یہ ہے کہ اس معنی میں متشابہ جو اصولیوں نے مراد لیا ہے، وہ علم الکلام کی ابحاث میں سے ہے نہ کہ اصول کی ابحاث میں سے، ہمارے لیے سردست صرف یہی کہہ دینا کافی ہے کہ حروف مقطعات اور آیات صفات اس متشابہ کے قبیل سے نہیں ہیں، جو یہ مراد لے رہے ہیں، حروف مقطعات جو ہیں یہ بیان کرنے کے لیے ہیں کہ قرآن ان حروف سے اور ان جیسے دیگر حروف سے مل کر بنا ہے، لیکن اس کے باوجود بشریت اس کو حکایت کرنے سے قاصر ہے، یہی اس بات کی نشانی ہے کہ یہ معجزہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے نیز آیات صفات کا مطلب بھی معروف ہے، ان کو ان معانی پر محمول کیا جائے گا جو اللہ عزوجل کے لائق ہیں یعنی یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اس انداز سے ثابت ہیں جو کہ

---

❶ اصول [illegible]

مخلوقات کی صفات کے خلاف ہے۔ جس طرح اللہ کریم کی ذات دوسری ذاتوں کے متشابہ نہیں ہے اسی طرح اس کی صفات بھی دوسروں کی صفات کے متشابہ نہیں ہیں، یہ آیت کریمہ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ۝ (الشوریٰ: ۱۱) ''اس کی مثل کوئی چیز نہیں ہے اور وہ سننے والا دیکھنے والا ہے۔'' بھی اسی بات پر دلالت کر رہی ہے۔

یہاں یہ بات مدنظر رہے کہ متشابہ الفاظ کا وجود آیات اور عملی شرائع واحکام کی احادیث میں نہیں ہے جیسا کہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی، کیونکہ احکام کے دلائل سے عمل و تطبیق مراد ہے محض عقیدہ رکھنا نہیں ہے، اور جب وہ متشابہ ہوں تو ان پر عمل ممکن نہ رہے گا، اپنے مقتضی کے حساب سے جب یہ عمل کے لیے ہی مشروع ہیں تو یہ بات لازم ہے کہ ان میں کسی قسم کا اشتباہ وتشابہ نہ ہو۔

المبحث الرابع:

لفظ کی معنی پر دلالت کی کیفیت

۳۴۱۔ تمہید:

المبحث الثالث میں ہم نے لفظ کی تقسیمات ذکر کیں جو کہ اپنے معنی پر وضاحت وخفاء کے حساب سے تھیں، اس مبحث میں ہم لفظ کی معنی پر دلالت کے طریقوں سے بحث کریں گے، اس اعتبار سے لفظ کی چار اقسام ہیں، جو عبارۃ النص سے مفہوم بتلائے یا اشارۃ النص سے یا دلالۃ النص سے یا اقتضاء النص سے دلالت کرے۔

اس تقسیم کی توجیہ یہ ہے کہ لفظ سے اس کا معنی کبھی تو عبارۃ النص کے انداز سے معلوم ہوتا ہے یا اشارہ النص سے یا دلالۃ النص سے یا اقتضاء النص سے معلوم ہوتا ہے کسی معنی پر لفظ کی دلالت کی یہی اقسام ہیں، احناف کے سوا جمہور نے یہ اضافہ کیا ہے کہ ایک خاص دلالت مفہوم مخالف کی ہے، ذیل میں ہم ان تمام دلالتوں پر علیحدہ علیحدہ بحث ذکر کر رہے ہیں۔

پہلی قسم، عبارۃ النص: [1]

۳۴۲۔ اس سے مراد لفظ کا اس معنی پر دلالت کرنا ہے کہ جو متبادر طور پر صیغے سے مفہوم ہوتا ہو، خواہ وہ معنی اصلی طور پر اس کے سیاق سے مقصود ہو یا تبع ہو ہر وہ معنی جو اس لفظ سے مفہوم ہو اور اصالۃً یا تبعاً وہ لفظ اسی معنی کو بتانے کے لیے لایا گیا ہو، دلالۃ النص شمار ہوتا ہے، اس پر نص کے حرفی معنی کا اطلاق ہوگا، یعنی جو کلام کے مفردات وجملوں سے مراد ہو۔

۳۴۳۔ اس کی مثال یہ فرمان الٰہی ہے: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (الانعام: ۱۵۱) یہ آیت عبارۃ النص سے یعنی اپنے الفاظ سے اس بات پر دلالت کر رہی کہ جان کو قتل کرنا حرام ہے۔ اور اسی کی مثال اللہ کا یہ فرمان ہے: وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ یہ آیت عبارۃ النص سے نماز اور زکوۃ کی فرضیت پر دلالت کر رہی ہے اور آیت کے ذکر سے بھی یہی مقصود ہے، کبھی کبھی ذکر کلام کا مقصد اصالۃً دو یا تین معنی میں ہوتا ہے، جیسا کہ یہ فرمان ہے: وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا دلالۃ العبارۃ سے یہاں دو

---

[1] اصول السرخسي: ۱/ ۲۳۶۔ المحلاوی: ۱۰۱.

معنی مفہوم ہوتے ہیں، پہلا فائدہ بیع اور ربا کی مماثلت کی نفی کرتا ہے، یہی اس کا وہ اصلی مفہوم ہے جس کی وجہ سے آیت ذکر کی گئی ہے، مشرکین کے قول کا رد کرتے ہوئے کہ تجارت سود کی طرح ہے اور دوسرا معنی تجارت کی حلت اور سود کی حرمت ہے یہ آیت کا تبعی مفہوم ہے یعنی کلام ذکر کرنے سے اصلاً یہ مقصود نہیں ہے بلکہ تبعاً مقصود ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ تجارت کی حلت اور سود کی حرمت بنائے بغیر مماثلت کی نفی بتائی جا سکتی تھی لیکن جب یہ معنی ذکر کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ذکر آیت سے تبعاً یہ مراد ہے تا کہ اس کے ذریعے اصلی مقصود تک پہنچا جا سکے، اس کی مثال یہ فرمان بھی ہے:

﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً﴾ (النسآء: ۳)

"(اور) عورتوں میں سے جو تمھیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو، دو دو سے اور تین تین سے اور چار چار سے، پھر اگر تم ڈرو کہ عدل نہیں کرو گے تو ایک بیوی سے۔"

یہ آیت عبارۃ النص سے تین معانی پر دلالت کر رہی ہے، اول: حلت نکاح۔ دوم: زوجات کی تعداد کو چار کے عدد کے ساتھ مقصور کرنا۔ سوم: ظلم کے خوف کے وقت ایک پر اکتفا کرنا۔

عبارۃ النص اور آیت کے الفاظ سے یہ تینوں معانی مفہوم ہوتے ہیں اور اس کو ذکر کرنے سے یہ تمام معانی مقصود تھے لیکن پہلا معنی سیاق آیت سے تبعاً مفہوم ہے کیونکہ دراصل آیت تو آخری دونوں مقاصد کے لیے لائی گئی ہے۔

۳۴۴۔ قوانین میں عبارۃ النص:

عبارۃ النص کے مفہوم کی قوانین وضعیہ میں بہت ہی زیادہ مثالیں ہیں، کیونکہ ہر قانونی نص کے بتانے والے نے اسے اس انداز میں چلایا ہے تا کہ وہ ایک خاص حکم پر دلالت کرے، اس کے لیے نص کی عبارت اور الفاظ ایسے لائے ہیں جن کی دلالت اس پر واضح ہو، ہر قانونی نص کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ اس کی عبارت ایک معنی پر دلالت کرے، اس سے عراقی شہری قانون کا مادہ ۱۰۵۰ ہے "کسی کو اس کی ملکیت سے محروم کرنا جائز نہیں ہے سوائے ان حالات کے جو قانون نے مقرر کیے ہیں اور رسمی طریقے کے ساتھ یہ چیز ایک برابر معاوضے کے مقابل ہوگی جو پیش کرنے والا اسے دے گا۔" یہ عبارت حق ملکیت کی حفاظت پر نص ہے

کہ یہ اس کے مالک سے چھینا نہیں جا سکتا سوائے ان احوال کے جن پر قانون کی نص ہے، اس کے برابر معاوضہ پہلے ہی دینا ہوگا، سیاقِ نص سے اصل یہی مقصود ہے۔

اس کی مثال سزاؤں کے قانون کا مادہ ۶۰ ہے کہ مجرم وقتِ ارتکابِ جرم اگر سوچ وارادہ والا نہیں تھا مجنون ہونے کی وجہ سے، یا عقل میں کمی کی وجہ سے، یا نشے میں ہونے کی وجہ سے یا نشہ آور اشیاء کے استعمال سے منشیات کی وجہ سے جس سے اس کا ذہن کام نہ کرتا تھا یا اسے اس کا علم ہی نہیں تھا تو اس سے جرم کے متعلق نہ پوچھا جائے گا۔

اس کی ایک اور مثال عراقی شہری قانون کا مادہ ۱۳۹ ہے ”غاصب پر تاوان ڈالا جائے گا جب اس نے مالِ مغصوب کو ہلاک کیا یا نقصان کیا یا ضائع کیا یا اس سے اس کا کل یا بعض زیادتی سے یا بغیر زیادتی کے ضائع ہوگیا۔

دوسری قسم، اشارۃ النص: [1]

اس سے مراد لفظ کا اس معنی پر دلالت کرنا ہے جو اصالۃً یا تبعاً سیاق سے مقصود نہیں ہوتا لیکن یہ اس معنی کا لازم ہوتا ہے، جس کی وجہ سے کلام ذکر کیا جائے، نص اپنے صیغے اور عبارۃ سے اس معنی پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ وہ بطریق التزام اس معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے یعنی عبارۃ النص سے کلام جس معنی پر دلالت کرتا ہے، وہ اس معنی کو لازم قرار دیتا ہے جس کی طرف نص اشارہ کر رہی ہے، لفظ کی اس معنی پر دلالت اشارے کے ذریعے ہوتی ہے نہ کہ عبارۃ کے ذریعے اسی دلالت کو کبھی وہ یوں تعبیر کرتے ہیں کہ وہ بطور دلالت التزامی اس معنی پر دلالت کرتا ہے جو سیاق سے مقصود نہیں ہوتا، یہ بات قابل ذکر ہے کہ دلالت اشارہ کبھی مخفی ہوتی ہے جس کو سمجھنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے، جس طرح کہ یہ بات بھی ضروری ہے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے سمجھ آنے والے معنی کے درمیان حقیقی تلازم ہو، بلکہ ان میں کوئی ایسا تلازم ہونا ضروری ہے جو اس کے حقیقی لوازم میں سے ہو اور اس سے جدا نہ ہو سکے۔

۳۴۶۔ شرعی دلائل سے اس کی مثالیں:

اوّل: اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرۃ:۲۳۳)

---

[1] اصول السرخسی: ۱/ ۲۳۶، ۲۳۷۔ الآمدی: ۳/ ۹۲، ۹۳۔ خلاف: ص ۱۶۶ ومابعدھا۔

''اور وہ مرد جس کا بچہ ہے، اس کے ذمے معروف طریقے کے مطابق ان (عورتوں) کا کھانا اور ان کا کپڑا ہے۔''

یہ آیت عبارۃ النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور لباس بچے کے باپ کی ذمہ داری ہے اور اس بات پر بھی دال ہے کہ نسبت باپ کی طرف ہوگی نہ کہ ماں کی طرف کیونکہ آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے باپ کی طرف بچے کی نسبت صرف اختصاص ''لام'' کے ساتھ کی ہے فرمایا: وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ اور اس آخری معانی کے لوازم میں سے کئی دیگر معانی بھی شامل ہیں جو اشارۃ النص سے مفہوم ہوتے ہیں، جن میں سے یہ ہیں کہ

الف: اکیلے باپ پر بچے کا خرچ واجب ہے جیسا کہ بچے کی نسبت میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے اسی طرح نفقہ میں بھی اس کا کوئی شریک نہ ہوگا۔

ب: باپ اپنے بچے کے مال میں سے بقدر ضرورت لے سکتا ہے کیونکہ بچے کی نسبت باپ کی طرف ملکیت کے لام کے ساتھ ہے، اس فرمان میں وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ بچے کی ذات کی ملکیت اس لیے ممکن نہ ہوئی کہ وہ غلام تھا کیونکہ اس کے آزاد ہونے کی صورت میں یہ تو ممکن نہ ہوسکتا تھا بلکہ اس کے مال کی ملکیت چونکہ ممکن ہے اس لیے بوقت ضرورت یہ جائز ہے۔

ثانی: یہ فرمان مثال ہے:

﴿اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ﴾ (البقرۃ: ۱۸۷)

''تمھارے لیے روزے کی رات اپنی عورتوں سے صحبت کرنا حلال کر دیا گیا ہے۔''

عبارۃ النص سے یہ سمجھ آیا کہ رات کے آخری حصہ میں بیوی سے تعلق جائز ہے، اس وقت یہ جواز اور اس کو اس وقت تک لے جانا اس بات کو لازم قرار دیتا ہے کہ کبھی وہ حالت جنابت میں صبح کرے، اور اس میں دو وصف، جنبی ہونا اور روزہ رکھنا، جمع ہو جاتے ہیں ان دو اوصاف کا اکٹھے ہو جانا ان میں عدم منافاۃ کو لازم قرار دیتا ہے اور اس کے اسباب ومقدمات کی طرف نظر رکھتے ہوئے یہ بھی لازم ہوا کہ جنابت سے رکھا ہوا روزہ خراب نہیں ہوتا لہٰذا عبارۃ النص سے آیت یہ بات بتلا رہی ہے کہ آخر رات میں بیوی سے تعلق جائز ہے اور اشارۃ

النص سے یہ بات بتارہی ہے کہ روزے دار جنابت کی حالت میں صبح کر سکتا ہے اور آیت کے سیاق سے یہ مقصود نہیں ہے لیکن یہ اس مفہوم کا لازم ہے کہ جس پر آیت بطور عبارۃ النص دلالت کر رہی ہے

ثالث: مثال یہ فرمان ہے:

﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ (الحشر: ۸)

''(یہ مال) ان محتاج گھر بار چھوڑنے والوں کیلئے ہے جو اپنے گھروں اور اپنے مالوں سے نکال باہر کیے گئے۔ وہ اللہ کی طرف سے کچھ فضل اور رضا تلاش کرتے ہیں۔''

یہ آیت اس بات پر دلالت کرنے کے لیے لائی گئی ہے کہ مہاجرین فئے کے حصے کے مستحق ہیں اور دلالت اشارہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکہ میں ان کے مالوں سے ان کی ملکیت ختم ہوگئی ہے کیونکہ آیت میں ان کو لِلْفُقَرَآءِ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، ان کے مالوں سے ان کی ملکیت کے زوال کا معنی آیت کے سیاق سے نہ تو اصالۃً مراد ہے نہ تبعاً لیکن یہ اس لفظ کا لازم ہے جو آیت میں آیا ہے یعنی لِلْفُقَرَآءِ۔

رابع: مثال یہ فرمان ہے:

﴿فَاسْئَلُوْٓا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ (الانبیاء: ۷)

''پس ذکر والوں سے پوچھ لو، اگر تم نہیں جانتے ہو۔''

یہ آیت اپنی عبارت سے اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اہل ذکر سے سوال لازم ہے کیونکہ یہ معنی اس کا اصلی مقصود ہے اور اہل ذکر سے سوال کا وجوب اس بات کو لازم قرار دیتا ہے کہ نئے اہل ذکر تیار ہونے چاہئیں تا کہ ان سے سوال کیا جانا ممکن ہو، اور یہ معنی آیت سے مقصود نہیں، یہ مفہوم اشارۃ النص کے طور پر آیت سے ثابت ہوا۔

خامس: دلیل یہ فرمان الٰہی ہے:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (ال عمران: ۱۵۹)

''اور کام میں ان سے مشورہ کر۔''

یہ آیت عبارت سے اس بات کی دلالت کر رہی ہے کہ اسلام میں اصل حکم شوریٰ کا ہے

اور یہ معنی اس کو لازم قرار دیتا ہے، کہ کوئی ایسی جماعت وجود میں آنی ضروری ہے جس سے امور میں مشورہ لیا جا سکے، کیونکہ امت کے ہر فرد سے مشورہ طلب کرنا ممکن نہیں ہے اور آیت کے سیاق سے یہ معنی مقصود نہ ہے اور اس معنی پر اس کی ولالت اشارۃ النص کے ذریعے ہے۔

سادس: مثال یہ فرمان ہے:

﴿وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا﴾ (الاحقاف: ١٥)

''اور اس کے حمل اور اس کے دودھ چھڑانے کی مدت تیس مہینے ہے۔''

اور یہ فرمان:

﴿وَّ فِصٰلُهٗ فِيْ عَامَيْنِ﴾ (لقمان: ١٤)

''اور اس کا دودھ چھڑانا دو سال میں ہے۔''

بطریق اشارۃ النص یہ بات مفہوم ہوئی کہ کم از کم مدت حمل چھ مہینے ہے، جس طرح کہ دونوں آیات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے

سابع: مثال یہ فرمان نبوی ﷺ ہے:

اَغْنُوْهُمْ عَنِ الْمَسْاَلَةِ فِيْ مِثْلِ هٰذَا الْيَوْمِ.

''ان کو اس طرح کے دن میں مانگنے سے غنی کر دو۔''

عبارۃ النص سے صدقۃ الفطر ضرورت مند کو دینے کا وجوب ثابت ہو رہا ہے، کیونکہ یہ حدیث مبارکہ اصل میں یہی بیان کرنے کے لیے آئی ہے جو کہ عبارۃ النص سے سمجھ آتی ہے اور اشارۃ النص سے چند احکام ثابت ہوتے ہیں۔

أ: صدقۃ الفطر صرف غنی پر واجب ہے کیونکہ اغناء کا وجود غنی سے ہی ثابت ہو سکتا ہے۔

ب: یہ ضرورت مند کو دینا چاہیے نہ کہ غنی کو تا کہ اغناء ثابت ہو سکے۔

ج: واجب مطلق مال سے ادا ہو جائے گا کیونکہ سخاوت ہی معتبر ہے وہ مال وغیرہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔

گذشتہ مثالوں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اشارۃ النص سے سمجھ آنے والے التزام معانی کبھی خفیہ ہوتے ہیں جو غور و فکر سے پائے جا سکتے ہیں اور بعض کو ان کی سمجھ نہیں آتی، اور اس کا ادراک صرف پختہ فقہاء کو ہی ہو سکتا ہے چہ جائیکہ عقلیں فہم میں مختلف ہیں، اسی طرح وہ

اشارۃ النص سے مفہوم سمجھنے میں بھی مختلف ہیں، یہ اس عبارۃ النص کے برخلاف ہے کہ جس کے معنی عبارۃ النص سے سمجھ آئیں کیونکہ یہ اس قدر واضح ہوتے ہیں کہ غیر فقیہ آدمی بھی اسے سمجھ سکتا ہے۔

۳۴۷۔قوانین وضعیہ میں اشارۃ النص کی مثالیں:

اول: عراقی سزاؤں کے قانون ۱۱۱ سنہ ۱۹۶۹ کے مادہ ۳۷۸ کے فقرۂ اولیٰ کی نص ہے:

زوجین میں سے کسی کا دوسرے کے خلاف زنا کا دعویٰ دوسرے کی شکایت کے بغیر نہ ہوگا اور نہ اس کے بغیر اس کے خلاف ''کوئی قانونی کارروائی، ہو سکے گی۔'' یہ مادہ اشارۃ النص کے طریق سے بتا رہا ہے کہ زنا کا جرم زوجین میں سے ایک کا دوسرے کے حق پر جرم ہے یہ معاشرے کے خلاف جرم نہیں ہے، عبارت نص کا یہ لازمی معنی ومفہوم ہے یعنی زوجین میں سے ایک کے علاوہ کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اگر قانون بنانے والے کی نظر میں زنا کا جرم چوری کی طرح معاشرے کا جرم ہوتا تو وہ دعوے کو زوجین میں سے ایک پر موقوف نہ کرتا جیسے کہ ان جرائم کی حالت ہے جو عام طور پر معاشرے پر زیادتی شمار ہوتے ہیں۔ عراقی قانون کی یہ شق شریعت اسلامیہ کے قوانین کے خلاف ہے جو زنا کو معاشرے کے خلاف جرم گردانتی ہے اور اس پر سزا دینا اللہ تعالیٰ کا حق ہے یعنی معاشرتی حق ہے۔ لہٰذا: اگر زنا ہو جائے تو اس کی شکایت زوجین میں کسی ایک پر موقوف نہ ہوگی۔ دوسرے فقرے سے اسی طریقے سے اور اشارۃ النص سے عراقی سزاؤں کے قانون سے ذیل کی بات ہے ''زوجین میں سے ایک کو دوسرے کے خلاف جاری فیصلہ ہونے یا روکنے کا اختیار ہے۔'' مفہوم الاشارہ یہ ہوا کہ زنا زوجین میں سے ایک کا دوسرے کے حق پر جرم ہے یہ معاشرے کے لیے جرم نہیں ہے کیونکہ یہی معنی حکم کے نفاذ کو روکنے سے لازم آ رہا ہے کیونکہ اگر یہ معاشرتی جرم ہوتا تو اسے سزا ختم کرنے کا اختیار نہ دیا جاتا۔

ثانی: مفہوم بالاشارۃ سے ہی عراقی سزاؤں کے قانون کا مادہ ۶ ہے ''اس قانون کے احکام ان تمام جرائم پر لاگو ہوں گے جو عراق میں کیے جائیں گے، ان تمام احوال میں بھی قانون ہر اس شخص پر جاری ہوگا جس نے جرم میں شرکت کی وہ کل یا بعض عراق میں ہوا، گو کہ شرکت باہر سے ہوئی وہ غافل تھا یا شریک تھا۔'' یہ مادہ اپنی عبارت سے اس بات پر دلالت کر

رہا ہے کہ عراقی سزاؤں کا قانون جرائم کے تمام مرتکبین پر لاگو ہوگا ان کی شہریت نہ دیکھی جائے گی۔ اشارے سے اس کی دلالت ہے کہ اجانب کے لیے عراق میں عراقی قانون جرائم کے تابع ہونے میں کوئی امتیاز نہیں ہے، وہ احکام کے تابع ہونے میں عراقیوں کی طرح ہیں۔

ثالث: شہری ریٹائرمنٹ کے قانون ۳۳ سنہ ۱۹۶۶ کے مادہ ۱۵ میں مفہوم بالاشارۃ کی مثالیں ہیں، اس کی نص ہے کہ ریٹائرمنٹ کی سہولیات معتبر نہ ہوسکیں گی۔

۱۔ خاص مدت خدمت جو ملازم خاص معاہدے سے پوری کرتا ہے...... الخ

۲۔ ملازم کی مدت خدمت اس کی عمر اٹھارہ سال مکمل ہونے سے پہلے...... الخ

۳۔ ملازم کی مدت خدمت اس کی عمر تریسٹھ سال پوری ہونے کے بعد...... الخ

۴۔ مدت خدمت ریٹائرمنٹ جو دوسرے قوانین ریٹائرمنٹ کے بموجب عراقی قوانین سے ہے، اس کے ساتھ اس قانون کا مادہ نمبر ۱۰ بھی ہوگا۔

۵۔ مدت خدمت جس کے دوران میں ملازم نے ملحوظہ قوانین کی مخالفت کی۔

اس مادہ نے اپنی عبارت کے ساتھ دلالت کی ہے عدم احتساب خدمت مذکورہ کی اپنے ریٹائرمنٹ کے فقرات کی خدمت میں۔ اشارہ سے اس نے دلالت کی ہے ریٹائرمنٹ پر تنخواہوں کے پورے حصے کی وصولی کی جو ملازم اس طرح کی خدمت پر تقاضا کرتا ہے، ان خدمات پر جو ریٹائرمنٹ شمار نہیں کی جاتیں۔ کیونکہ یہ معنی لازم ہے کہ ان مدات کو اس نوع میں خدمات میں ریٹائرمنٹ کی خدمات شمار نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ ریٹائرمنٹ کی سہولتیں حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی خدمات ریٹائرمنٹ والی شمار ہوتی ہوں۔

تیسری قسم، دلالۃ النص: ❶

اس سے مراد لفظ کا یہ دلالت کرنا ہے کہ منطوق جو کہ نص میں مذکور ہے، اس کا حکم مسکوت عنہ کو ثابت کر رہا ہے کیونکہ یہ علت حکم میں مشترک ہے جو کہ محض لغت کے فہم سے سمجھا جا سکتا ہے یعنی ہر لغت جاننے والا اسے پہچان سکتا ہے، اسے نظر و اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی اور جو حکم دلالۃ النص کے طریق سے مستفاد ہوتا ہے وہ معنی نص سے اخذ ہوتا ہے لفظ سے نہیں، اسی کو بعض

---

❶ اصول السرخسی: ۱/ ۲۴۱۔ ۲۴۳، التلویح علی التوضیح: ۱/ ۱۳۱۔ المحلاوی: ص ۱۰۳۔ المسودۃ: ص ۳۴۶۔ والآمدی: ۳/ ۹۷۔ ۹۵۔

''دلالة الدلالة'' کہتے ہیں۔بعض ''فحوی الخطاب'' کا نام دیتے ہیں کیونکہ فحوی الکلام سے اس کے معنی مراد ہوتے ہیں، شافعیہ اسے ''مفہوم موافق'' کہتے ہیں کیونکہ محل سکوت میں لفظ کا مدلول محل نطق کے مدلول ہی کے موافق ہوتا ہے۔

لہٰذا مسکوت عنہ، منطوق بہ کے موافق ہوا۔جس طرح بعض نے اس دلالت کو قیاس جلی کا نام دیا ہے اور بعض نے دلالت اولیٰ کا۔

کیونکہ حکم میں مسکوت عنہ، منطوق بہ سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس میں موجود علت، منطوق بہ سے زیادہ قوی ہوتی ہے، جب ایک نص ایک معین واقعہ پر دلالت کرے اور ایک دوسرا واقعہ بھی موجود ہو جو پہلے واقعہ کے برابر یا اس سے اقرب ہو اور یہ اولیت یا مساوات محض لغت کو سمجھنے سے اور تھوڑے سے غور وفکر اور اجتہاد سے سمجھ آئے تو فوری طور پر یہ بات سمجھ آئے گی کہ دلیل دونوں واقعات کو شامل ہے اور منصوص علیہ کا حکم مسکوت عنہ کو ثابت کرتا ہے یعنی دوسرے واقعے کو ثابت کرتا ہے۔

۳۴۹۔نصوص شریعت اور قوانین وضعیہ سے مثالیں:

أ۔ نصوص شرعیہ سے مثالیں:

پہلی مثال: فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ (الاسراء: ۲۳) عبارۃ النص سے یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ اولاد کی طرف سے والدین کو اف کہنا حرام ہے کیونکہ اس کلمہ میں ان کے لیے ایذاء ہے تو اس کا فوری مفہوم یہ ہے کہ ان کو ضرب وشتم بھی حرام ہے کیونکہ مارنے اور گالی دینے میں اف کہنے سے زیادہ اذیت ہے لہٰذا اف کہنے کی نسبت ضرب وشتم کی حرمت بالاولیٰ ہونی چاہیے، اس لیے مسکوت عنہ، منطوق بہ کی نسبت حکم کے زیادہ قریب ہے اور یہ معنی واضح ہے اسے سمجھنے کے لیے کسی غور وفکر کی ضرورت نہ ہے۔

دوسری مثال: اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا۝ (النساء: ۱۰) ''بے شک جو لوگ یتیموں کے اموال ظلم سے کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں آگ کے سوا کچھ نہیں کھاتے اور وہ عنقریب بھڑکتی آگ میں داخل ہوں گے۔'' یہ آیت عبارۃ النص سے ظلماً یتیموں کا مال کھانے کی حرمت پر دال ہے، دلالۃ النص سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ اسے جلانے یا کسی بھی

ذریعے سے تلف کرنے کی بھی حرمت ہے کیونکہ یہ بھی ظلماً کھانے کے برابر ہے کیونکہ دونوں میں یہ قدر مشترک ہے کہ اس سے یتیم پر ظلم وزیادتی لازم آتی ہے جو کہ اس کا بدلہ دینے سے بھی قاصر ہے، اس نص نے عبارت سے ظلماً مال کھانا حرام قرار دیا اور دلالت کے انداز سے اس کو جلانے اور تلف کرنے کی حرمت ثابت ہوئی اور اس مثال میں مسکوت عنہ علت حکم میں منطوق بہ کے برابر ہے۔

تیسری مثال: ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨)

دلالۃ عبارۃ کے انداز سے اس آیت سے ثابت ہوا کہ مطلقہ پر عدت واجب ہے تا کہ اس کی براءت رحم تاکیدی طور پر ثابت ہو جائے، یہ علت لغت جاننے والے سمجھتے ہیں، اور جس کا نکاح فسخ ہوا ہو اس میں بھی یہ علت موجود ہوتی ہے، خواہ فسخ زواج کسی بھی صورت میں ہو، جیسے ارتداد ہے، دلالت نص سے اس عورت پر بھی عدت واجب ہوئی یہاں بھی مسکوت عنہ کی علت منطوق بہ کے مساوی ہے۔ اس سے یہ واضح ہوا کہ دلالۃ النص اور قیاس میں فرق یہ ہے کہ مفہوم موافق یعنی مسکوت عنہ اور منطوق بہ میں موجودہ علت صرف لغت جاننے سے سمجھ آجاتی ہے اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن مقیس اور مقیس علیہ کی علت غور وفکر کرنے سے ہی سمجھ آتی ہے اس میں محض لغت کا فہم کافی نہیں۔

ب۔ قوانین وضعیہ سے مثالیں:

دلالۃ النص کی مثالوں میں سے یا جیسے بعض اسے مفہوم موافقہ کا نام دیتے ہیں، عراقی شہری قانون کے مادہ ۱۲۹ کا پہلا فقرہ ہے ''جائز نہیں کہ وقت معاہدہ محلِ التزام معدوم ہوالا یہ کہ مستقبل میں ممکن الحصول ہو اور اسے اس طرح متعین کیا جائے جو جہالت وضرر کے منافی ہو۔'' اس نص کے حکم کے موافق مفہوم یہ ہے کہ وقت معاہدہ محل التزام موجود ہو۔

اس کی ہی مثال عراقی شہری قانون کے مادہ ۱۲۸۲ کی نص ہے ''حق ثبوت پندرہ برس کے عدم استعمال پر ختم ہو جاتا ہے جب ثبوت مقرر المصلحۃ ہو تو مدت چھتیس برس ہوگی۔'' مفہوم موافق حق ثبوت کا عدم استعمال خاتمہ ہے جب مدت مذکورہ سے زیادہ ہو جائے، کیونکہ اس حالت میں مدت کا ختم ہو جانا زیادہ حق دار ہے اس سے جس پر شق نے مدت ترک کی نص دی ہے۔

اس کی ایک اور مثال قوانین وضعیہ سے عراقی سزاؤں کے قوانین سے زوجین کے زنا کے

متعلق ہے۔ مادہ ۳۷۹ کے دوسرے فقرے کی نص ہے: ''زوجین میں سے ایک کو جاری حکم میں رکاوٹ ڈالنے کا اختیار ہے۔'' اس کی دلالت نص سے مفہوم ہے کہ زوجین میں سے ایک کو دعویٰ زنا میں فیصلے سے پہلے بھی روکنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ جسے فیصلہ ہونے کے بعد اس کا نفاذ روکنے کا حق ہے اسے فیصلے کی دیگر حالت کو روکنے کا زیادہ حق ہے۔

۳۵۰۔ چوتھی قسم، اقتضاء النص: ❶

اقتضاء کا لغوی معنی، مطالبہ ہے، اور بقول سرخسی اس کا اصطلاحی معنی ہے کہ یہ منصوص علیہ پر زیادتی سے عبارت ہے اور اس کا مقدم ہونا شرط ہے تا کہ منظوم، حکم کا موجب بن سکے اور اس کے بغیر منظوم کو استعمال کرنا ممکن نہ ہو، بالفاظ دیگر اقتضاء النص سے مراد لفظ کا مسکوت عنہ پر دلالت کرنا اسی طرح کہ وہی کلام مسکوت عنہ کے لیے بولا جا سکے یعنی اسے کلام میں مقدر ماننا پڑے۔

۳۵۱۔ اس کی مثالیں:

پہلی مثال: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ...... الخ نص کا تقدیری معنی یہ ہے کہ تم پر اپنی ماؤں، اور بیٹیوں سے نکاح حرام ہے اس معنی پر بطریق اقتضاء النص لفظ دلالت کر رہا ہے کیونکہ حرمت کا تعلق ذوات کے ساتھ نہیں بلکہ ان سے متعلقہ فعل سے ہے جو یہاں نکاح مراد ہے۔

دوسری مثال: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ.... الخ یعنی اس سے فائدہ حاصل کرنا اور کھانا حرام ہے اور یہ معنی ان الفاظ سے بطریق اقتضاء النص ثابت ہوا، کیونکہ حرمت ذات سے متعلق نہ ہے بلکہ مکلف کے فعل سے متعلق ہے لہٰذا ہر نص کے مناسب کچھ مقتضی مقدر ماننا پڑے گا۔

تیسری مثال: یہ فرمان نبوی ﷺ ہے کہ إِنَّ اللّٰهَ رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاءَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ ، کلام کا ظاہر یہ ہے کہ وہ فعل اٹھا لیا گیا ہے جو خطاء بھول کر اور مجبوراً کیا جائے یا یہ معنی ہے کہ خطا، نسیان اور اکراہ کا وجود امت میں نہ ہوگا۔

---

❶ اصول السرخسی: ۱/ ۲۴۸۔ الآمدی: ۳/ ۹۱۔ المحلاوی: ص ۱۰۵.

یہ دونوں معانی درست نہ ہیں، کیونکہ جو واقع ہو اس کا اٹھایا جانا ممکن نہیں ہے اور عملی طور پر یہ تمام امور امت میں موجود ہیں لہٰذا صحت کلام اور صدق کلام کا تقاضا اس عبارت کو مقدر ماننے پر ہے کہ حکم یا اثم کا کلمہ محذوف مانا جائے، لہٰذا حدیث مبارکہ کا معنی یہ ہوا کہ میری امت سے ان اشیاء کا حکم اٹھالیا گیا جو اس طریقہ سے صادر ہوں۔

لہٰذا اثم یعنی گناہ کا لفظ مسکوت عنہ ہے، اور اسی کو مقدر ماننے پر صحت کلام موقوف ہے لہٰذا یہ اقتضاء الدلالۃ کے انداز سے حدیث کا مفہوم ہوا۔

چوتھی مثال: کسی آدمی کا دوسرے سے یہ کہنا جو کہ بکری کا مالک ہے کہ اس کو میری طرف سے دس دینار کے عوض فقراء پر صدقہ کر دو، بطور اقتضاء یہ نص ثابت کر رہی ہے کہ بکری اس کے مالک سے خریدی جائے گی، کیونکہ بکری کا مالک اس کی طرف سے بطور نائب اسے فقراء پر صدقہ صرف اسی صورت میں کر سکتا ہے جبکہ حکم دینے والا خریدنے سے اس کا مالک بنے، لہٰذا بطریق اقتضاء النص خریدنا ثابت ہوا۔

۳۵۲۔ دلالتوں میں خلاصہ:

ان چاروں دلالتوں عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں ہمارے قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ دلالت عبارۃ سے مراد یہ ہے کہ نص اپنے صیغے اور الفاظ سے حکم پر دلالت کرے جبکہ وہ اسی مفہوم کے لیے لائی گئی ہو اور اس حکم کو کہا جاتا ہے کہ یہ حکم عبارۃ النص سے ثابت ہوا۔

دلالت اشارہ سے مراد یہ ہے کہ نص اپنے صیغے اور الفاظ سے کسی حکم پر دلالت کرے جبکہ کلام اصل میں اس کیلئے نہ لایا گیا ہو، ایسے حکم کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اشارۃ النص سے ثابت ہوا۔

دلالۃ النص کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم پر دلالت اپنے الفاظ سے نہیں بلکہ معقول و مفہوم سے دلالت کرتا ہے ایسے حکم کے بارے میں یوں کہتے ہیں کہ یہ دلالۃ النص سے ثابت ہوا۔

دلالت اقتضاء یہ ہے کہ نص نہ تو اپنے الفاظ سے حکم ثابت کرتی ہے نہ صیغہ و معنی سے لیکن ایسے زائد امر سے حکم ثابت کرتی ہے کہ کلام کا صدق و استقامت اور صحت اس کو مقدر ماننے پر موقوف ہوتی ہے دلالتوں کے بارے میں مذکورہ بالا خلاصہ سے ہمیں یہ واضح ہوا کہ ان

دلالتوں کے طریقوں میں سے جس طریقہ سے بھی معنی سمجھ آئے وہ نص کے مدلولات ہوں گے اور اس کے لیے ثابت ہوں گے اور نص اس پر دلیل وحجت ہے اسی لیے یہ چاروں دلالتیں منطوق کی دلالتیں شمار ہوں گی، یعنی نص کا منطوق جو کہ دلالت مفہوم یعنی مفہوم مخالف کے مقابلے میں ہے جس (مفہوم مخالف) کے بارے میں ہم آئندہ ذکر کرنے والے ہیں۔

پانچویں قسم، مفہوم مخالف: [1]

۳۵۳۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ حکم میں منطوق اور مسکوت عنہ کی مساوات پر لفظ کی دلالت، دلالات لفظیہ میں سے ہے، اسی کو دلالۃ النص یا مفہوم موافق کہتے ہیں۔

لیکن اگر لفظ کی دلالت منطوق کے ساتھ اس حکم کے متضاد ہو جو مسکوت عنہ سے مراد ہے یعنی مسکوت عنہ حکم میں منطوق بہ کے مخالف ہو تو اسے مفہوم مخالف کہیں گے اور پہلے حکم کو منطوق النص کہتے ہیں اور دوسرا حکم جو مسکوت عنہ کے لیے ثابت ہو رہا ہے اس کو مفہوم مخالف یا دلیل خطاب کہتے ہیں اس معنی میں آمدی فرماتے ہیں، مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ کا محل سکوت میں جو مفہوم ہو وہ اس مفہوم کے مخالف ہو جو محل نطق کا مفہوم بنتا ہے، نیز اسے دلیل خطاب بھی کہا جاتا ہے اور اسے دلیل خطاب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطاب اس پر دلالت کرتا ہے۔

۳۵۴۔ اس کی اقسام:

مفہوم مخالف کے قائلین کے نزدیک اس کی چند اقسام ہیں جن میں سے درج ذیل مشہور اور اہم ہیں۔

پہلی قسم، مفہوم الصفة: اس لفظ کا دلالت کرنا جو کسی وصف سے مقید ہو اس کے حکم کے مخالف پر جبکہ اس وصف سے نفی ہو جائے اور وصف سے یہاں شرط، غایت اور عدد کے علاوہ مطلق قید مراد ہے اور وصف سے یہاں وہ وصف مراد ہے جو لغت سے عام ہو، یعنی خواہ وہ نحوی طور پر صفت ہو جیسے فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ، یا مضاف ہو جیسے سَائِمَةُ الْغَنَمِ، یا مضاف الیہ ہو جیسا کہ مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ یا ظرف زمان ہو جیسے إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ

---

[1] الآمدی: ۳/ ۹۹ ومابعدھا۔ المحلاوی: ص۱۰۸ ومابعدھا۔ المسودۃ: ص ۳۵۷ ومابعدھا۔ اصول السرخسی: ۱/ ۲۵۵ ومابعدھا۔ الاحکام لابن حزم: ۷/ ۸۷ ومابعدھا۔ ارشاد الفحول: ص۱۰۹ ومابعدھا۔ الشیخ خلاف: ص ۱۸۰ ومابعدھا۔

مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ یا ظرف مکان ہو جیسے بِعْ فِیْ بَغْدَادَ اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَ مَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾ (النسآء: ۲۵)

''اور تم میں سے جو مالی لحاظ سے طاقت نہ رکھے کہ آزاد مومن عورتوں سے نکاح کرے تو ان میں سے جن کے مالک تمھارے دائیں ہاتھ ہوں، تمھاری مومن لونڈیوں سے (نکاح کر لے)۔''

یہ آیت کریمہ اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ جب کوئی شخص آزاد عورتوں سے نکاح کرنے سے عاجز ہو تو مومنہ لونڈیوں سے نکاح جائز ہے، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ ان لونڈیوں سے نکاح منع ہے جو مومنات نہ ہوں۔

اس کی مثال یہ فرمان بھی ہے:

﴿وَ حَلَآئِلُ اَبْنَآئِكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ﴾ (النسآء: ۲۳)

''اور تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمھاری پشتوں سے ہیں۔''

اس آیت کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ ان بیٹوں کی بیویوں سے نکاح جائز ہے جو صلبی بیٹے نہ ہوں، نیز اس کی مثال یہ فرمان نبی ﷺ ہے: فِی السَّائِمَةِ زَكٰوةٌ، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ غیر سائمات بکریوں میں زکوٰۃ نہیں۔ اور یہ فرمان رسول اللہ ﷺ بھی اسی کی مثال ہے کہ فَمَنْ بَاعَ نَخْلَةً مُؤَبَّرَةً فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ . اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو کھجور پیوند شدہ نہ ہو اس کا پھل بائع کو نہ ملے گا، نیز اس کی مثال سیدنا جابر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے:

قَضٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ فِیْ كُلِّ شِرْكَةٍ لَمْ تُقْسَمْ .

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ مقسوم مال میں شفعہ مشروع نہیں، نیز اس کی مثال یہ حدیث نبوی ﷺ ہے لَیُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهٗ وَعُقُوْبَتَهٗ، یہ اپنے مفہوم مخالف سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ضرورت مند قرض دار کا ٹال مٹول کرنا اس کی عزت اور سزا کو جائز قرار نہیں دیتا۔

دوسری قسم، مفہوم الشرط:

اس سے مراد معلق بالشرط حکم کا فائدہ دینے والے لفظ کا اپنے مقابل پر دلالت کرنا ہے جبکہ اس شرط کا وجود نہ ہو، یعنی جو کسی شرط سے معلق ہو جب شرط موجود ہو تب حکم بھی موجود ہوگا تو جب شرط موجود نہ ہوگی تب حکم کا وجود بھی نہ ہوگا۔

اس کی مثالیں:

أ: یہ فرمان الٰہی ہے: ﴿وَ مَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾ (النسآء: ٢٥) ''اور تم میں سے جو مالی لحاظ سے طاقت نہ رکھے کہ آزاد مومن عورتوں سے نکاح کرے تو ان میں سے جن کے مالک تمھارے دائیں ہاتھ ہوں، تمھاری مومن لونڈیوں سے (نکاح کرلے)۔'' اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جب آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت رکھے اس وقت مومنہ لونڈیوں سے نکاح جائز نہیں ہے۔

ب: اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: ﴿وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٦) یہ آیت عبارۃ النص سے ایسی عورت کے لیے نفقہ ثابت کر رہی ہے جو حاملہ ہو اور اس کو طلاق بائن دی گئی ہے اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جب وہ حالات نہ ہوں گی تب ان کے لیے یہ حکم نہ ہوگا۔

ج: اور یہ فرمان: ﴿وَ اٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓئًا مَّرِيْٓئًا﴾ (النسآء: ٤) ''اور عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دو، پھر اگر وہ اس میں سے کوئی چیز تمھارے لیے چھوڑنے پر دل سے خوش ہو جائیں تو اسے کھالو، اس حال میں کہ مزے دار، خوشگوار ہے۔'' اس آیت کریمہ سے مستفاد ہے کہ بیوی کی دلی رضا مندی سے شوہر اس کا کچھ مہر لے سکتا ہے اور مفہوم مخالف سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اگر بیوی کی رضا مندی نہ ہو تو خاوند پر حق مہر میں سے کچھ لینا حرام ہے۔

د: نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان گرامی: اَلْوَاهِبُ اَحَقُّ بِهِبَتِهٖ اِذَا لَمْ يُثَبْ عَنْهَا ،

حدیث یہ مفہوم دے رہی ہے کہ جب واہب نے اپنے ہبہ کا عوض نہ لے لیا ہو تو اس کو ہبہ واپس لینے کا حق حاصل ہے، اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جب وہ اپنے ہبہ کا عوض وصول کر چکا ہے تو اب اسے اس کے واپس لینے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

تیسری قسم، مفہوم الغایۃ:

اس لفظ کا جسے کسی غایت سے مقید کیا گیا ہو اپنے متضاد پر دلالت کرنا جب کہ غایت ختم ہو جائے، مفہوم الغایۃ کہلاتا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرۃ: ۲۳۰) ''یہاں تک کہ اس کے علاوہ کسی اور خاوند سے نکاح کرے۔'' یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ مطلقہ ثلاثہ حلال نہیں ہے اور یہ حکم اس غایت کے ساتھ مقید ہے کہ طلاق دینے والے کے سوا کسی اور سے شادی کر لے، یہ اپنے مفہوم مخالف سے یہ بتلا رہی ہے کہ جب یہ غایت ختم ہو جائے تو اپنے پہلے طلاق دینے والے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے، یعنی دوسرے شوہر سے علیحدگی اور اس کی عدت گذارنے کے بعد وہ پہلے سے دوبارہ نکاح کر سکتی ہے۔

اس کی مثال یہ فرمان الٰہی بھی ہے: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرۃ: ۱۸۷) ''اور کھاؤ اور پیو، یہاں تک کہ تمھارے لیے سیاہ دھاگے سے سفید دھاگا فجر کا خوب ظاہر ہو جائے۔'' اس دلیل کا مفہوم یہ ہے کہ روزوں کی راتوں میں طلوع فجر تک کھانا پینا جائز ہے اور مفہوم مخالف سے یہ بتلا رہی ہے کہ اس غایت یعنی طلوع فجر کے بعد کھانا پینا حرام ہے۔

اس کی مثال یہ فرمان بھی ہے:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرۃ: ۲۲۲)

''اور وہ تجھ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں، کہہ دے وہ ایک طرح کی گندگی ہے، سو حیض میں عورتوں سے علیحدہ رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ، یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، پھر جب وہ غسل کر لیں تو ان کے پاس آؤ جہاں سے تمھیں اللہ تعالیٰ نے

حکم دیا ہے۔ بے شک اللہ تعالیٰ ان سے محبت کرتا ہے جو بہت توبہ کرنے والے ہیں اور ان سے محبت کرتا ہے جو بہت پاک رہنے والے ہیں۔''

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ طہر کے بعد ان کے قریب جانا جائز ہے۔

اور اس کی مثال یہ فرمان ہے: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيْءَ اِلٰى اَمْرِ اللّٰهِ﴾ (الحجرات: ۹) ''پھر اگر دونوں میں سے ایک دوسرے پر زیادتی کرے تو اس (گروہ) سے لڑو جو زیادتی کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف پلٹ آئے۔'' یہ اپنے مفہوم مخالف سے یہ دلالت کرتی ہے کہ جب باغی گروہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی طرف لوٹ آئے تو اس سے قتال نہ کیا جائے۔

چوتھی قسم، مفہوم عدد:

ایسے لفظ کا جب اس کا حکم کسی عدد کے ساتھ مقید ہو اس کے خلاف حکم پر دلالت کرنا جبکہ وہ عدد نہ ہو، یعنی مخصوص کے بعد تعلیق حکم اس کے عدم حکم پر دلالت کرے جبکہ وہ عدد خواہ ناقص ہو یا زائد ہو، موجود نہ ہو، اس کی مثال یہ فرمان ہے: فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً، (النور: ٤) اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس سے کم یا زیادہ تعداد میں کوڑے مارنا جائز نہیں، اس کی مثال یہ فرمان ہے: فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ، (البقرة: ١٩٦) (اس کا مفہوم مخالف ہے کہ ان دنوں کی تعداد کے بغیر روزے کفایت نہ کریں گے، نیز اس کی مثال یہ فرمان ہے: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ. اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ زانی کی سزا اس سے کم یا زیادہ عدد میں نہ ہوگی۔

پانچویں قسم، مفہوم لقب:

اس لفظ کا جس میں حکم کا تعلق اسم علم کے ساتھ ہو غیر سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرنا، یہاں اسم علم سے مراد وہ لفظ ہے جو صفت کی بجائے ذات پر دلالت کرے، خواہ وہ علم ہو جیسے قَامَ زَيْدٌ، یا اسم نوع ہو جیسے فِي الْغَنَمِ زَكٰوةٌ۔

اس کی مثال یہ فرمان ہے: مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ (الفتح: ٢٩) ''محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں۔'' اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ اور کوئی رسول نہیں ہیں۔

نیز اس کی مثال: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الخ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ آیت میں جو عورتیں مذکور ہیں ان کے علاوہ عورتوں سے نکاح حرام نہیں ہے۔

اور اس کی مثال یہ فرمان نبوی ﷺ ہے، فرمایا: فِي الْبُرِّ صَدَقَةٌ ، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ گندم کے علاوہ چیز میں صدقہ نہیں ہے۔

۳۵۵۔ مفہوم مخالف پر عمل کرنے کی شرائط:

مفہوم مخالف اپنی تمام اقسام کے ساتھ مسکوت کے لیے منطوق کے حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتا ہے، خواہ منطوق کا حکم نفی میں ہو یا اثبات میں اور اس کے جواز کے قائلین کے نزدیک اس پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ حکم کے لیے جس چیز کی قید ہے، سکوت کے لیے اس منطوق کے حکم کی نفی کے علاوہ کوئی اور فائدہ نہ ہو، یعنی قید کی نفی کے وقت حکم کی نفی ہو، اگر اس سے کوئی اور فائدہ بھی مراد ہو تو اس سے حجت ثابت نہ ہوگی اور نہ وہ عمل کے لیے مناسب ہے، اس طرح کہ وہ قید اکثریتی ہو، یعنی عورتوں کے امور میں سے غالب حالات کے حساب سے یہ قید ہے جیسے محرمات عورتوں کے بارے میں فرمان ہے:

﴿وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾

(النسآء: ۲۳)

''اور تمھاری پالی ہوئی لڑکیاں، جو تمہاری گود میں تمھاری ان عورتوں سے ہیں جن سے تم صحبت کر چکے ہو۔''

فِيْ حُجُوْرِكُمْ میں قید احترازی نہیں ہے یہ ایک اکثریتی قید ہے، اس بناء پر کہ عورتوں کے بارے میں لوگوں میں یہ عادت چلتی تھی کہ جب کوئی شخص کسی ایسی عورت سے شادی کرتا جس کی پہلے شوہر سے بیٹی ہوتی تو وہ اپنی بیٹی کو اپنے نئے شوہر کے گھر لے آتی تا کہ وہاں اسے پالے، مفہوم مخالف پر عمل نہ کیا جائے گا، مطلب یہ ہے کہ ماں کے ساتھ داخل ہونے سے ہی ربیبہ حرام ہو جائے گی خواہ وہ اس کی گود میں پلی ہو یا نہ پلی ہو۔

نیز اس کی مثال یہ فرمان بھی ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً﴾(العمران:١٣٠)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! مت کھاؤ سود کئی گنا، جو دگنے کیے ہوئے ہوں۔''

اس کے مفہوم مخالف پر عمل نہ کیا جائے گا یعنی جب سود کئی گنا نہ ہو تو اس کا جواز (نہ لیا جائے گا) کیونکہ اس قید کا مطلب تو یہ ہے کہ عام طور پر سودی معاملہ اسی طرح ہوتا تھا کہ ابتداء میں وہ تھوڑی مقدار سے شروع ہوتا اور جوں جوں وقت گزرتا یہ کئی گنا ہو جاتا تھا، یا یہ قید واقعہ کے بیان کو ذکر کرنے کے لیے ہے تب قید احترازی ہوگی اور مفہوم مخالف پر عمل کے لیے مفید نہ ہوگی۔

اسی طرح تب بھی مفہوم مخالف پر عمل نہ کیا جائے گا جبکہ قید کا مقصد تکثیر و مبالغہ ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٨٠)

''ان کے لیے بخشش مانگ، یا ان کے لیے بخشش نہ مانگ، اگر تو ان کے لیے ستر بار بخشش کی دعا کرے گا تو بھی اللہ انھیں ہرگز نہ بخشے گا۔''

ستر کا عدد بطور قید احترازی ذکر نہیں کیا گیا بلکہ اس سے مراد استغفار میں مبالغہ ہے کہ استغفار کرنے والا جتنی دفعہ بھی استغفار کرے گا، مستغفر لہ کو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، یہ اپنے مفہوم مخالف سے اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اگر اس تعداد سے زیادہ دفعہ دعا کی جائے گی تو مستغفر لہ کو فائدہ ہو جائے گا۔

۳۵۶۔مفہوم مخالف کی حجیت:

جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ مفہوم لقب میں مفہوم مخالف پر عمل نہ کیا جائے گا اور یہی بات درست ہے کیونکہ اس سے یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ جس اسم کی طرف اس حکم کی نسبت ہے اس کے علاوہ کسی اور سے اس حکم کی نفی ہوگئی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا فرمان فِی الْغَنَمِ زَکٰوۃٌ سے یہ نہ سمجھا جائے گا کہ اونٹوں اور گائے میں زکوٰۃ نہیں ہے۔اور رسول اللہ ﷺ کے فرمان فِی الْبُرِّ صَدَقَۃٌ سے یہ مفہوم نہ ہوگا کہ گندم اور جو میں زکوٰۃ (صدقہ) نہ ہوگی۔

مفہوم لقب کے عدم احتجاج میں نصوص شرعیہ، قوانین وضعیہ کے نصوص، مولفین کی عبارات اور لوگوں کے معاملات میں کچھ فرق نہیں، جیسا کہ کوئی کہتا ہے کہ دَیْنُ الْمُتَوَفّٰی یُوَدّٰی مِنْ تَرِکَتِہٖ، اس کا مفہوم مخالف یہ نہیں کہ اس کی صحیح وصیتیں جو قابل نفاذ ہیں وہ ترکہ سے ادا نہ کی جائیں گی۔جیسا کہ کوئی کہے اَلْبَیْعُ یَنْقُلُ الْمِلْکِیَّۃَ، اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ بیع کے علاوہ اور کسی انداز سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی وغیرہ۔اور اصولیوں کا اتفاق ہے کہ نصوص شرعیہ کے علاوہ یعنی لوگوں کے معاملات، ان کے تصرفات، ان کے اقوال اور فقہاء و مولفین کی عبارات میں مفہوم وصف، مفہوم غایت اور مفہوم شرط و مفہوم عدد حجت ہوگا، اس بنیاد پر جب واقف کہے گا ''میں نے اپنا گھر اپنے بعد بغداد کے طلبہ علم کے لیے وقف کیا۔'' اس کا یہ کلام اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کے اس وقف میں صرف بغداد کے طلبہ ہی شامل ہوں گے دوسرے نہیں اور جب وصیت کرنے والا یہ کہے گا کہ میں نے اپنا ثلث مال اپنے ضرورت مند رشتہ داروں کے لیے بطور وصیت دیا، اس کی یہ وصیت صرف فقراء اقارب کو شامل ہوگی غیر فقراء کو نہیں۔

مفہوم مخالف کی حجیت کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے اقوال میں لوگوں کے عرف واصطلاح میں اس کو تعبیر کیا جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے اگر عام معاملات میں مفہوم مخالف پر عمل نہ کیا جائے گا تو اس میں ان کے معاملات اور ان کے ارادوں کو ختم کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہ ہے۔

اس بارے میں اصولیوں کا اختلاف ہے کہ خاص طور پر نصوص شرعیہ میں مفہوم وصف، شرط، غایت اور عدد حجت ہے یا نہیں، جمہور کا مذہب اس کی حجیت کی طرف ہے جبکہ احناف کا

مذہب عدم حجیت کا ہے۔

اس بنا پر جب کوئی شرعی دلیل اپنے واقعہ میں کسی حکم پر دلالت کرے اور وہ کسی وصف یا شرط سے مقید ہو یا کسی غایت وعدد سے محدود ہو تو وہ اس کے برخلاف حکم پر دلالت کرے گا۔ جو ان قیود سے خالی ہوگا، یہ جمہور کی رائے ہے۔

احناف کے ہاں موقف یہ ہے کہ نص صرف اس حکم کی حجت ہو سکتی ہے جن میں ان قیود کا ذکر ہو۔ رہا وہ واقعہ جس میں وہ قیود نہ ہوں تو نص اس کے مفہوم مخالف پر دلیل نہ ہوگی، اس کا حکم مسکوت عنہ ہوگا اور اس کے بارے میں کوئی دلیل شرعی تلاش کرنا پڑے گی۔ اگر کوئی دلیل موجود نہ ہوگی تو دلیل استصحاب اخذ کی جائے گی۔ وہ یہ کہ تمام اشیاء میں اصل جواز ہی ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ نصوص شرعیہ کی قیود کے بہت سے فوائد ہیں، جب ہمارے سامنے وہ فوائد ہی ظاہر نہ ہوں گے تو ہم حتمی طور پر یہ فیصلہ نہ کر سکیں گے کہ ان قیود کا فائدہ یہ ہے کہ جن کے بارے میں وہ قید موجود ہے حکم ان کے ساتھ خاص ہوگا، جن کے بارے میں وہ قید نہیں ان کو حکم شامل نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے بے شمار مقاصد ہیں، جبکہ انسان کے مقاصد محدود ہیں، اسی وجہ سے ان کے اقوال میں مفہوم مخالف حجت ہوگا، اور شارع کے اقوال میں حجت نہ ہوگا۔

نیز ان کی حجت یہ ہے کہ لغت عرب میں یہ بات زیادہ عام نہ ہے کہ منطوق کا حکم مسکوت عنہ کے مقابل کے لیے ثابت ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس نے کسی کو کہا کہ جب فلاں تیرے پاس صبح کے وقت آئے تو اس کی عزت کرنا، اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ جب وہ اس کے پاس شام کو آئے تو وہ اس کی عزت نہ کرے، اسی لیے اس کے لیے یہ پوچھنا درست ہے کہ جب وہ میرے پاس شام کو آئے تو کیا اس کی عزت نہ کروں؟ اور جب منطوق کی دلالت مسکوت پر دلالت قطعیہ نہیں ہے تو یہ درست نہیں کہ محض اس دلالت کے احتمال کی وجہ سے نص شرعی اس کے خلاف حجت ہو جائے کیونکہ معاملہ یہ ہے کہ نصوص شرعیہ کے حجت ہونے میں احتیاط کی جائے اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ مفہوم مخالف کو اخذ نہ کیا جائے۔ نیز ان کی دلیل یہ بھی ہے کہ اکثر نصوص شرعیہ مقید واقعات میں جو حکم پر دلالت کرتی ہیں اسی حکم کو ثابت کرتی ہیں، جن واقعات میں قید نہیں ہوتی۔ جس طرح نماز کا قصر بشرط خوف ہے، اس شرط کے عدم وجود میں

بھی قصر جائز ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مفہوم مخالف کو قطعی طور پر لینا درست نہیں۔ نیز یہ بھی مدنظر رہے کہ جب شارع مفہوم مخالف کو لینے کا ارادہ کریں گے تو وہ صراحۃً اس پر دلیل دیں گے جس طرح فرمایا:

﴿وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ﴾ (البقرۃ: ۲۲۲)

''اور ان کے قریب نہ جاؤ، یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، پھر جب وہ غسل کر لیں تو ان کے پاس آؤ جہاں سے تمھیں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔''

جمہور کی حجت یہ ہے کہ نصوص شرعیہ میں وارد ہونے والی قیود بے مقصد تو نہیں آ گئیں بلکہ کسی فائدے کے لیے ہیں جب ان کا فائدہ سوائے اس کے کچھ نہ ہو کہ قید والے مسئلہ میں حکم خاص ہو تو اس کا مطلب یہی ہے کہ جس میں قید نہ ہو اس سے حکم کی نفی واجب ہے، یعنی مفہوم مخالف کو لیا جائے گا تاکہ قید کا ذکر عبث نہ ہو جائے کہ جس سے شارع کا کلام منزہ ہے۔

جیسا کہ یہ بھی ان کی دلیل ہے کہ عربی اسالیب میں یہ بات معروف ہے کہ کسی قید کے ساتھ مقید حکم، قید کے نہ ہونے کی صورت میں اس کی نفی ہوگی اور فہم کی طرف بھی یہی بات آتی ہے کہ جس نے رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان سنا مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ ''مال دار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔'' اس کا مفہوم یہی ہے کہ فقیر کا ٹال مٹول کرنا ظلم نہیں ہے۔

جمہور کا قول وہ ہے جس کی طرف ہم بھی قدرے رجحان رکھتے ہیں کیونکہ شریعت کے مقاصد بے شمار ہیں کہ جب مجتہد کے لیے قید کا اس کے علاوہ اور کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا کہ حکم اس کے ساتھ خاص ہو جس میں قید موجود ہوتی ہے تو اس کا غالب گمان یہ ہوگا کہ اس قید کا ورود اسی فائدے کے لیے تھا، تو وہ اس سے حکم کی نفی کرے گا جس میں وہ قید موجود نہ ہوگی۔ مفہوم مخالف کی دلالت پر عمل کرنے میں غالب گمان کافی ہے کیونکہ باتفاق قائلین اس مفہوم کی دلالت ظنی ہے، قطعی نہیں ہے۔

۳۵۷۔ نتیجہ اختلاف:

اختلاف کا نتیجہ اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ کوئی ایسی نص آئے جو کسی قید کے ساتھ مقید ہوگی، مفہوم مخالف کے قائلین اس قید کے ساتھ مقید منطوق کے لیے حکم ثابت کرتے ہیں۔ اور جب

وہ قید نہ ہو تو حکم کی نفی کرتے ہیں اور جو مفہوم مخالف کو نہیں لیتے وہ منطوق کے لیے حکم صرف اس محل میں ثابت کرتے ہیں جس محل میں وہ وارد ہوا ہے اور قید نہ ہونے کی صورت میں وہ اس کے مخالف حکم کو ثابت نہیں کرتے، بلکہ اس کے حکم کو دیگر دلائل سے تلاش کیا جائے گا۔

۳۵۸۔قوانین وضعیہ کی تفسیر میں مفہوم مخالف کو اخذ کرنا:

مفہوم لقب کے علاوہ مفہوم مخالفہ تفسیر نصوص اور جن احکام پر ان کی حلالت ہے ان کی پہچان کے لیے ایک سلامت راستہ ہے، اس لیے اسے اپنانا واجب ہے۔قوانین وضعیہ کی تفسیر میں بھی اسے اپنانا واجب ہے بلکہ اس کو اپنانے پر عراقی قانون کی اکثر نص ہے، عراقی شہری قانون رقم ۱۹۵۱۴۰ کے مادہ اولیٰ کے فقرہ اولیٰ کی نص ہے:

ا۔قانونی نصوص ان تمام مسائل میں جن کو وہ شامل ہوں پر اپنے لفظ یا اپنے مفہوم سے جاری ہوں گی۔ قانون میں قانونی نصوص اس میں شامل تمام مسائل میں جاری ہیں اپنے لفظ یا اپنے مفہوم کے ساتھ اس میں ''فحویٰ'' کے لفظ سے مقصود اس کا معنی و مفہوم ہے۔ہم کہتے ہیں: اس سے مفہوم موافق اور مخالف دونوں مقصود ہیں۔ یا ہم اس کو صرف مفہوم مخالف میں محدود کر لیں پہلی بات زیادہ راجح اور ظاہر ہے۔لہٰذا: فحویٰ کا لفظ مفہوم موافق و مخالف کو شامل ہوگا۔

۳۵۸۔قوانین سے مفہوم مخالف کی مثالیں:

اولیٰ: شخصی احوال کے عراقی قانون ۱۸۸ سنہ ۱۹۵۹ کے چھٹے مادہ کے چوتھے فقرہ میں ہے ''شادی کے ضمن میں طے کی گئی شرائط کو پورا نہ کرنے پر بیوی کو فسخ نکاح کے مطالبے کا حق ہوگا۔'' اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ اگر خاوند شادی کے ضمن میں مقرر شرائط پوری کر دے تو بیوی کو فسخ نکاح کے مطالبے کا حق نہیں ہوگا۔مفہوم کی اس نوع کو مفہوم شرط کہا جاتا ہے۔

ثانی: شخصی احوال کے عراقی قانون کے مادہ آٹھ کی نص ہے: ''اٹھارہ سال پورے ہونے پر شادی کی اہلیت پوری ہوتی ہے۔'' اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اٹھارہ سال سے پہلے شادی کی اہلیت پوری نہیں ہوتی یہ مفہوم العدد ہے۔

ثالث: شہری ریٹائرمنٹ کے قانون رقم ۳۳ سنہ ۱۹۶۶ کے مادہ ۱۵ کے دوسرے فقرے کی نص ہے ''ریٹائرمنٹ کی سہولیات حاصل کرنے کے لیے ملازم کی عمر اٹھارہ برس مکمل کرنے سے پہلے

نہ ہولیکن اس سے نرس مستثنیٰ ہوگی اس کے لیے ریٹائرمنٹ کے لیے ملازمت کی عمر سولہ سال رکھی گئی ہے۔'' مفہوم مخالف یہ ہے کہ ریٹائرمنٹ کی سہولیات کے لیے ملازم کا اٹھارہ برس سے زائد عمر میں ملازمت شرط ہے۔ لیکن نرس کے لیے سولہ برس ہے، اسے مفہوم الغایہ کہا جاتا ہے۔

رابع: عراقی سزاؤں کے قانون رقم ۱۱۱ سنہ ۱۹۶۹ کے مادہ ۶۰ میں ذیل کی عبارت ہے ''جس مجرم کو وقت ارتکاب جرم ادراک وارادہ حاصل نہ ہو، مجنون ہونے کی وجہ سے یا عقل میں آفت کی وجہ سے یا اس لیے کہ وہ نشہ یا مدہوشی میں تھا، اسے نشہ والا یا مُسکر مواد دیا گیا تھا اور اسے اس کا علم نہیں تھا اس سے باز پرس نہ کی جائے گی۔'' اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جس کا ادراک وارادہ ہو یا جس نے نشہ آور مواد خود لیا ہو وہ مختار اور عالم ہو اس کا مؤاخذہ ہوگا۔ یہ مفہوم وصف ہے۔

خامس: عراقی سزاؤں کے قانون ۳۱۱ کی درج ذیل نص ہے ''راشی یا واسطہ بننے والے کو معاف کر دیا جائے گا جب وہ بااختیار اتھارٹی یا جرائم سے متعلقہ اداروں کو اطلاع دے دے یا عدالت تک بات پہنچنے سے پہلے اعتراف کر لے۔'' اس کا مفہوم مخالف راشی یا درمیان والے کو معاف کرنا ہے جب وہ مذکورہ اطلاع کر دے، عدالت میں دعویٰ پہنچنے سے پہلے۔ یہ مفہوم شرط ہے۔ مفہوم مخالف کی اس نوع کو مفہوم غایہ بھی شمار کیا جا سکتا ہے، تو راشی یا درمیان والے کو معاف کر دیا جائے گا۔ جب وہ مطلوبہ اطلاع پہنچا دے اس وقت تک جو نص میں بتایا گیا ہے یعنی عدالت میں اس دعویٰ کے پہنچنے سے پہلے۔ پہنچانے والے کو سزا سے معاف کر دیا جائے گا۔ پہنچنے کے بعد معافی نہ ہوگی گو وہ پہنچائے۔

سادس: عراقی شہری قانون کے مادہ ۵۴۷ کی نص یہ ہے: ''جب بیچی گئی چیز بائع کے ہاتھ میں ہی ضائع ہو جائے ابھی مشتری نے نہیں لی تھی تو وہ بائع کے ذمے ہوگی مشتری پر کوئی تاوان نہ ہوگا الا یہ کہ مشتری کے ہاتھ آ جانے کے بعد ضائع ہوئی ہو۔'' مفہوم مخالف بیچی گئی چیز کو لینے کے بعد مشتری پر اس کی ہلاکت ڈالنا ہے یا اس کی وصولی کے بعد۔ یہ مفہوم الغایۃ ہے۔

سابع: عراقی شہری قانون کے مادہ چھ کی نص ہے: ''شرعی جواز ضمان کے منافی ہے، جس نے اپنے حق کا استعمال جائز کر لیا اس کے لیے اس سے پیدا ہونے والے ضرر پر کوئی ضمان نہیں ہے۔'' اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ غیر شرعی جواز ضمان کے منافی نہیں ہے، حق کو غیر شرعی استعمال کرنے پر ضمان لاگو ہوگا۔ یہ مفہوم الوصف ہے۔

ثـامن: عراقی شہری قانون کے مادہ ۱۲۲۰ کی نص ہے: "جب سرکاری زمین میں تصرف کرنے والا اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تصرف کرنے والے کی موت سے سرکاری زمین واگزار ہو جائے گی۔" اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تصرف کرنے والے کی موت سے سرکاری زمین واگزار نہ ہوگی جب اپنے پیچھے کسی انتقال والے وارث کو چھوڑ دیا جائے، یہ مفہوم شرط ہے۔

تاسع: عراقی شہری قانون کے مادہ ۱۲۸۲ کے پہلے فقرے کی نص ہے "حق ثبوت کو پندرہ برس استعمال نہ کرنے پر اس کا خاتمہ ہو جائے گا، اگر یہ حق کسی خاص مصلحت پر موقوف ہو تو مدت چھتیس برس ہوگی۔" مفہوم مخالف عدم استعمال پر اس حق کا خاتمہ نہ ہونا ہے جب مذکور مدت سے کم ہو۔ یہ مفہوم العدد ہے۔

عـاشر: بغداد یونیورسٹی کے قانون رقم ۱۸۱ سنہ ۱۹۶۸ کے مادہ ۳۸ میں ذیل کی نص ہے: "قانون رقم ۵۴ سنہ ۱۹۵۸ کو ختم کیا جاتا ہے، نظام وہدایات بموجب قانون رقم ۵۱ سنہ ۱۹۶۸ کے مطابق باقی رہیں گی جو اس قانون واحکام کے متعارض نہ ہوں، یہ نافذ ہوں گی حتیٰ کہ ان کو دیگر قانون کے ساتھ بدلا جائے۔ مفہوم مخالف یہ ہے کہ نظام وہدایات جن کی طرف مادہ نے اشارہ کیا ہے وہ دوسرے قوانین کی تبدیلی کے بعد باقی نہ رہیں گی۔ یہ مفہوم الغایۃ ہے۔ اسی طرح وہ تبدیلی سے قبل بھی باقی نہ رہیں گی اگر وہ اس قانون کے احکام کے متعارض ہوں گی، یہ مفہوم الوصف ہے۔

حـادی عشر: شخصی احوال کے عراقی قانون کے مادہ ۵۹ کے دوسرے فقرے کی نص ہے: "اولاد کا خرچہ جاری رہے گا جب تک لڑکی کی شادی نہ کرلے اور لڑکا اس حد کو پہنچ جائے جہاں اس جیسے کمائی کرتے ہیں بشرطیکہ وہ طالب علم نہ ہو۔" مفہوم مخالف یہ ہے کہ جس مدت پر اس مادہ نے نص دی ہے اس تک پہنچ کر خرچہ بند ہو جائے گا وہ ہے لڑکی کی شادی یا لڑکے کا اس عمر کو پہنچنا جہاں اس جیسے کمائی کرتے ہوں بشرطیکہ وہ طالب علم نہ ہو۔ یہ مفہوم الغایہ ہے۔

ثـانی عشر: بغداد یونیورسٹی کے قانون رقم ۵۱ سنہ ۱۹۶۳ کے مادہ ۱۵ کے فقرے (ب) کی درج ذیل نص ہے "یونیورسٹی کے چانسلر کی تقرری جمہوری طریقے سے تین سال قابل تجدید تک عمل میں لائی جائے گی۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ اس کی تقرری تین سال سے کم یا زیادہ مدت کے لیے درست نہیں ہے۔ یہ مفہوم العدد ہے۔

الفصل الثانی:

شریعت اسلامیہ کے مقاصد[1]

۳۶۰۔ نصوص شریعت کو ٹھیک طرح سمجھنے کے لیے یہ امر ضروری ہے کہ شریعت کے عمومی مقاصد کی معرفت حاصل کی جائے اور دلائل سے احکام کو بطریق مقبول استنباط کرنے کے لیے ہی مقاصد شریعت کی معرفت لازمی ہے، مجتہد کے لیے کافی نہ ہے کہ صرف یہ جانے کہ معانی پر الفاظ کی دلالتیں کیسی ہیں، بلکہ اس کے لیے اغراض شریعت اور اسرار شریعت کی معرفت ضروری ہے کہ جن کو مدنظر رکھتے ہوئے شریعت معرض وجود میں آئی، تاکہ مجتہد دلائل کو سمجھ سکے ان کی صحیح تفسیر کر سکے اور ان عمومی مقاصد کی روشنی میں وہ استنباط احکام کر سکے۔

۳۶۱۔ استقراء و تتبع احکام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ شریعت کے مختلف احکام کا اصلی مقصد بندوں کے مصالح کی تحقیق اور ان مصالح کی حفاظت اور ان سے ضرر کو ختم کرنا ہے لیکن ان مصالح سے مراد وہ مصالح نہیں جن کو انسان اپنی حسب خواہش مصلحت وفائدہ کہے، حقیقی مصلحت وہ ہے جو شریعت کے نزدیک مصلحت ہے نہ کہ انسانی خواہش وچاہت کے نزدیک مصلحت ہے، کیونکہ کبھی انسان خواہش نفس کی وجہ سے ایک نفع مند چیز کو نقصان دہ خیال کرتا ہے اور نقصان دہ کو نفع بخش سمجھتا ہے اور جلد ملنے والے نفع کی طمع ولالچ میں ایسا خیال کرتا ہے لیکن وہ بڑے اور بعد والے نقصان کی طرف توجہ نہیں کرتا کبھی اس کا خیال یہ ہوتا ہے کہ پیچیدہ اور خفیہ طریقوں سے لوگوں کا مال باطل طریقوں سے کھا جانا فائدہ مند ہے یا لوگوں سے ان کے غلے روک لینا یا سود لینا کہ اس حرام اور ناپاک ذریعے سے اس کا مال بڑھ جائے، یا وہ جہاد سے پیچھے بیٹھ رہتا ہے کہ اس فانی زندگی سے فائدہ اٹھائے لیکن ایسا انسان یہ بھول جاتا ہے کہ یہ صرف شکل وصورت کے فوائد ہیں حقیقی فوائد نہیں ہیں، درحقیقت جلدی یا لیٹ بہرحال یہ خاص نقصان ہیں۔

ان تمام وجوہات کی بنا پر مقاصد شریعت کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ مکلف کو اس کا علم

---

[1] الموافقات للشاطبی: ۲/ ۲۵۲ ومابعدھا، الشیخ خلاف: ص۲۳۲ ومابعدھا، مذاکرات فی اصول الفقہ لاستاذنا الزانزف رحمہ اللہ تعالی.

ہو جائے اور وہ جان لے کہ اس نے کیا لینا ہے اور کیا چھوڑنا ہے، اور اسی میزان میں وہ اپنے فوائد ونقصانات کو تول لے۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ شریعت کا مقصد پہلے تو یہ ہے کہ بندوں کے مصالح وجود میں لائے، دوسرے نمبر پر اس کی حفاظت کرے، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ مصالح تین قسم کے ہیں۔ الضروریات، الحاجیات، التحسینیات۔ اور ان میں سے ہر نوع کو مکمل کرنے والی چیزیں ہیں جیسا کہ اہمیت میں ان سب کا مرتبہ ایک نہیں ہے، ذیل میں ان کا بیان ہے۔

۳۶۲۔ الضروریات:

ان سے مراد وہ مصالح ہیں کہ جن پر حیاۃ الناس اور معاشرے کا قیام وقرار متوقف ہے، اس طرح کہ جب یہ مصالح ختم ہو جائیں تو نظام حیات درہم برہم ہو جائے اور لوگوں میں افراتفری کا راج ہو جائے، ان کے انتظامی امور خراب ہو جائیں اور مضطرب ہو جائیں نتیجتاً دنیا میں بدبختی ان کا مقدر ہے اور آخرت میں عذاب اور یہ ضروریات ہیں دین، نفس، عقل، نسل ومال وغیرہ ان مصالح کو تمام شریعتوں نے مدنظر رکھا ہے گو کہ ان کی محافظت ورعایت میں ان کے طریقے الگ الگ رہے ہیں، اور شریعت اسلامیہ جو کہ آخری شریعت ہے۔ نے اس رعایت کو بام عروج تک پہنچا دیا ہے، اس نے پہلے تو ان مصالح کو وجود دیا پھر اس کی حفاظت کی۔

دین نے ان مصالح کے وجود کے لیے ایمان بالا رکان کو مشروع کیا، اس کے ارکان ہیں شہادتین اور ان کے لوازم اور دیگر عقائد جیسا کہ حساب اور بعث پر ایمان اور اصول عبادات جیسے نماز، روزے، زکوۃ، حج انہی امور کی بدولت دین کا وجود برقرار رہے گا اور لوگوں کے امور واحوال درست رہیں گے، اور معاشرہ ایک مضبوط بنیاد پر کھڑا رہے گا۔

اس کی حفاظت کے لیے یہ مشروع کیا کہ اس کی طرف دعوت دی جائے، اس سے تجاوز نہ کیا جائے، اور اس شخص کے مقابلے میں جہاد کرے جو اس کے شعائر کو باطل قرار دینا چاہتا ہے اور جو اس سے مرتد ہو جائے اس کو سزا دی جائے اور جو لوگوں کے عقیدہ میں شکوک وشبہات پیدا کرے اسے روکا جائے اور باطل سے فتویٰ دینے سے منع کیا جائے اور تحریف احکام سے ٹوکا جائے وغیرہ۔

نفس کے وجود کے لیے جو شریعت بنائی وہ یہ ہے کہ شادی کی جائے اور اس کی حفاظت کے لیے مشروع کیا کہ وہ چیز قبول کی جائے جس سے اس کی درستگی ہو سکے۔ یعنی ماکولات، ومشروبات اور جو اس پر زیادتی کرے اس کو سزا دی جائے اور اس کو ہلاکتوں پر پیش کرنے کی حرمت ہو۔

عقل جو لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہیں، لوگ اصل عقل میں برابر ہیں، اس کی حفاظت میں یہ مشروع ہے کہ اس کو خراب کرنے والی چیز حرام ہے جیسے ہر نشہ آور چیز اور جو ایسی چیزیں استعمال کرے اسے سزا ملے۔

نسل کی ابتداء کے لیے شرعی شادی مشروع ہے اور اس کی حفاظت کے لیے زنا کی حرمت اور اس کا ارتکاب کرنے والے کو سزا ملنا اور کسی پر تہمت زنی کی حرمت اور قاذف پر سزا اور اسقاط حمل کی حرمت اور بلا ضرورت حمل سے منع کرنا مشروع کیا گیا۔

مال کی حفاظت کے لیے مختلف معاملات اور وجوب سعی جائز رکھا گیا اور اس کی محافظت یوں کی گئی کہ چوری کی حرمت اور چور پر حد جاری کی گئی اور کسی اور کا مال ضائع کرنا حرام ٹھہرایا گیا اور جو تلف کر دے اس پر تاوان ڈالا گیا اور جو بیوقوف یا پاگل ہے اس پر رکاوٹ اور بین لگایا گیا۔

۳۶۳۔ الحاجیات:

اس سے وہ امور مراد ہیں کہ لوگوں سے مشقت اور حرج ختم کرنے کے لیے جن کی طرف لوگوں کو ضرورت ہے جب یہ امور رہ جائیں تو اس سے نظام حیات تو نہ بگڑے اور نہ لوگ مشقت میں پڑ جائیں حاجیات کا تعلق ان تمام چیزوں سے ہے جو لوگوں سے تنگی ختم کریں، شریعت میں مختلف احکام اسی مقصد کے ثبوت کے لیے ہیں۔ عبادات میں حرج ختم کرنے کے لیے رخصتیں مشروع ہیں۔ شریعت نے مریض اور مسافر کے لیے روزہ چھوڑنا جائز قرار دیا اور بوقت بیماری بیٹھ کر نماز پڑھنا، سفر میں جمع کرنا، پانی نہ ملنے پر تیمّم کرنا اور جہاز یا کشتی میں غیر قبلہ کی طرف منہ کرنا جائز قرار دینا جبکہ شروع اس وقت کرے جب وہ قبلہ رخ ہو اگرچہ بعد میں سمت بدل جائے۔

معاملات میں عام قواعد سے مستثنیٰ کر کے کچھ اقسام مشروع کی گئی ہیں۔ شارع نے ان

کے لیے پیشگی سودا کرنا، کام کسی سے کروانا، کرائے پر لینا دینا، اور رضاعت کو جائز قرار دیا اور اگر زوجیت کی زندگی برقرار نہ رہ سکے تو اس سے خلاصی کے لیے طلاق کا طریقہ مشروع کیا۔

عقوبات میں یہ قاعدہ مشروع کیا کہ شبہات سے حدود نہ لگائی جائیں گی اور قتل خطاء میں قتل سے تخفیف کرنے کے لیے وارثوں پر دیت لازم کی۔

چند جزوی دلائل کے ماسوا باقی دلائل مصالح حاجیت کے لیے شریعت کی رخصت دیتی ہیں، ان میں سے یہ فرمان بھی ہے:

﴿مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ﴾ (المآئدة: ٦)

''اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی حرج کرے۔''

﴿وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)

''اور اس نے تم پر دین میں کوئی حرج نہیں کیا۔''

﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)

''اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے اور وہ تمہارے ساتھ تنگی نہیں چاہتا۔''

۳۶۴۔ التحسینیات:

یہ لوگوں کے حالات کو آداب عالیہ اور درست اخلاق پر چلاتا ہے، جب یہ امور نہ ہوں تو نہ تو اس سے نظام میں بگاڑ آتا ہے نہ لوگوں پر حرج و مشقت ہوتی ہے بلکہ لوگوں کی زندگی مروت، مکارم اخلاق اور فطرت سلیمہ کے مقتضی کے خلاف چلتی ہے، شریعت نے عبادات، معاملات اور عادات و عقوبات میں مصالح تحسینیہ کا خیال رکھا ہے۔

عبادات میں پردہ کے مقامات کو چھپانا، مساجد میں جاتے وقت اچھا لباس پہننا، نوافل صدقات، نماز اور روزوں سے تقرب حاصل کرنا شامل ہیں۔

معاملات میں نجس چیزوں کی بیع سے روکا گیا اور بے جا خرچ کرنے سے اور ایک شخص کا دوسرے شخص کے سودے پر سودا کرنا بھی ممنوع قرار دیا گیا۔

عادات میں، کھانے پینے کے آداب کو ملحوظ رکھنا، دائیں ہاتھ سے کھانا، اپنے سامنے سے کھانا اور خبیث چیزوں کو نہ کھانا اور اخلاق فاضلہ سے مزین ہونا مشروع ہیں۔

عقوبات میں، مقتول کا مثلہ حرام قرار دیا خواہ وہ قتل جنگ میں ہو یا قصاص کے طور پر ہو جیسا کہ لڑائی میں بچوں عورتوں اور راہبوں کو قتل کرنا بھی حرام قرار دیا۔

۳۶۵۔ مکملات المصالح:

ضروریات، حاجیات اور تحسینیات میں سے ہر ایک کو مکمل کرنے والی کچھ چیزیں ہوتی ہیں جو ان کی تحقیق وحفاظت کا باعث بنتی ہیں، ضروریات میں اذان، نماز باجماعت کو فرض نماز کی تکمیل کے لیے مشروع کیا اور جانی اور مجنیٰ علیہ پر وجوب قصاص میں تماثل مشروع کیا تا کہ اس سے سختی اور ڈانٹ ممکن ہو سکے اور یہ بغض اور زیادتی کو جوش دینے سے مانع ہو اور جب شریعت نے نفس ونسل کو وجود دینے کے لیے شادی کو مشروع کیا تو اس میں کفو کو مشروع کیا تا کہ زوجین کے درمیان یہ حسن معاشرت کا داعی بن سکے اور دونوں میں الفت ہو جیسا کہ مخطوبہ (منگیتر) کو دیکھنا بھی مشروع کیا جب اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا تا کہ نسب کی حفاظت ممکن ہو سکے تو غیر عورت سے تنہا ہونا، اس کی طرف شہوت سے دیکھنا اور غیر محرم کے ساتھ اکیلی عورت کا سفر کرنا بھی شرع نے حرام قرار دیا۔ عقل کی حفاظت کے لیے جہاں نشہ آور چیز حرام قرار دی اور اس کے مرتکب کو سزا دی وہاں نشہ آور چیز کی اتنی قلیل مقدار بھی حرام کر دی جو کہ نشہ نہ دے۔ تا کہ زیادہ پینے سے اس کی ہونے والی خرابی کا ذریعہ ہی بند کر دیا جائے اور جب مال کے وجود کے لیے مختلف معاملات جائز کیے تو اس کے مقصود کی حفاظت کرنے والی چیزیں بھی مشروع کیں، اس لیے بیع غرر، معدوم چیز کی اور مجہول چیز کی بیع سے منع کر دیا اسی طرح دیگر بھی۔

حاجیات میں جب لوگوں سے حرج ختم کرنے والی اقسام معاملہ کو مشروع کیا وہاں کچھ جائز شرطوں کو مشروع کیا اور وہ ممنوع شرائط لگانے سے روکا جو لوگوں میں اختلاف کی فضا ہموار کرتی ہیں جب قتل خطا کے سلسلے میں عاقلہ پر دیت واجب کی تا کہ قتل میں تخفیف ہو وہاں اس کو قسطوں میں ادا کرنا شریعت کا حصہ بنا دیا اور ان لوگوں پر واجب کیا جو ادا کر سکتے ہوں اور اتنی مقدار سے مشروع کیا کہ جس کی ادائیگی آسان ہو۔

تحسینیات میں جب صدقات نفلیہ کی ترغیب دلائی تو مال میں میانہ روی اختیار کرنے کا

حکم دیا اور نوافل عبادات میں داخل ہونے کو اس کے اکمال کا موجب قرار دیا، مکملات کے سلسلہ میں آخر میں یہ بات ملاحظہ ہو کہ حاجیات ضروریات کی تکمیل قرار دی جاتی ہیں اور تحسینیات حاجیات کی تکمیل کا راستہ قرار دی جاتی ہیں۔

۳۹۶۔ اہمیت میں مصالح کے مراتب:

مصالح تینوں انواع سمیت اہمیت میں برابر نہیں ہیں، حفاظت میں سب سے پہلا مقام ضروریات کا ہے پھر حاجیات پھر تحسینیات کا۔ اس بنیاد پر جو احکام پہلی قسم کے لیے مشروع ہیں وہ دوسری قسم کے احکام سے زیادہ اہم ہیں اور جو احکام دوسری قسم کے لیے مشروع ہیں وہ تیسری قسم کے احکام سے زیادہ اہم ہیں، اسی پر یہ نتیجہ نکلے گا کہ ان کی ترتیب کے حساب سے ہی ان کی رعایت واجب ہے، اس معنی میں کہ حاجیات کی رعایت اس وقت جائز نہ ہوگی جبکہ اس کی مراعات ضروریات میں خلل انداز ہوں، اسی طرح تحسینیات بھی قابل توجہ نہ رہیں گے جبکہ ان کی رعایت میں ضروریات وحاجیات میں خلل واقع ہو اور مکملات کی رعایت بھی جائز نہ ہوگی مگر تب ہی جبکہ اس کی رعایت میں کسی اصل میں اخلال واقع ہو۔ انہی ضوابط کی بناء پر علاج وتحقیق کے پیش نظر ستر کو کھولنا جائز ہوگا حالانکہ عام طور پر اس کو ڈھانپنا مطلوب ہے، کیونکہ ستر ڈھانپنا ایک تحسینی امر ہے جبکہ حفاظت نفس کے لیے علاج ضروری ہے، اور نفس کی حفاظت کے لیے خبائث جیسا کہ مردار ہے کو کھانا جائز ہے کیونکہ نفس کی حفاظت ضروری ہے اور جب کسی حرج ومشقت کو ختم کرنے میں کسی ضروری امر کا چھوٹنا لازم آئے تب اس حرج کو ختم کرنا جائز نہ ہوگا مثلاً عبادات واجب ہیں اگرچہ اس میں کچھ مشقت ہی ہو کیونکہ دین کی حفاظت کے لیے ان کو بجا لانا ضروری ہے اور دین کی حفاظت مصالح ضروریہ میں سے ہے، اسی طرح کسی تحسینی یا حاجی امر کی رعایت نہ کی جائے گی جبکہ اس کی مراعاۃ میں کسی ضروری امر میں اخلال لازم آئے اسی طرح جو کم اہمیت والی ضروریات ہیں، ان کی رعایت میں زیادہ اہمیت والی ضروریات کو فوت نہ کیا جائے گا، اسی لیے بوجہ نفس کی بخیلی اور بزدلی کے جہاد سے پیچھے رہنا جائز نہ ہے کیونکہ اس قعود عن الجهاد میں دین کی حفاظت کو فوت کرنا لازم آتا ہے اور زیادتی کو ختم کرنا اور دارالاسلام کی حفاظت کو ترک کرنا لازم آتا ہے اور یہ ایسے ضروری

امر ہیں جو حفظ النفس سے زیادہ اہم ہیں گو کہ یہ دونوں بھی ضروری ہیں اور جب یہ بات طے ہو جائے کہ نفس کو ہلاکت سے بچانے کا ذریعہ شراب پینا ہی ہے تب شراب پینا صرف جائز ہی نہیں ہے بلکہ اس صورت حال میں اس سے رکنا جائز نہ ہے کیونکہ نفس کی حفاظت عقل کی حفاظت سے زیادہ اہم ہے"

۳۶۷۔ ان مقاصد پر جو مبادی وقواعد مترتب ہوتے ہیں:

مصالح ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ کی مُراعاۃ کی بنیاد پر فقہاء نے کچھ عمومی قواعد و مبادی اخذ کیے ہیں اور پھر ان قواعد کی بنیاد پر بہت سے فروعی قواعد اخذ کیے ہیں، ان مبادی اور عمومی قواعد میں سے درج ذیل ہیں۔

پہلا، اَلضَّرَرُ یُزَالُ:

اس قاعدہ کی بنیاد پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جس کیلئے حق شفعہ ثابت ہے اس کیلئے شفعہ کا وجوب اور ثبوت تلف شدہ چیزوں میں ضمان کا واجب ہونا، سودے میں عیب کی وجہ سے حق اختیار۔ وباؤں اور امراض کے عام ہونے کے وقت طبی پرہیز کے طریقوں کو استعمال میں لانا۔ وغیرہ

دوسرا، یُرْفَعُ الضَّرَرُ الْعَامُ بِتَحَمُّلِ الضَّرَرِ الْخَاصِ:

اس قاعدے کی فروع میں سے یہ ہے کہ قاتل سے قصاص لینا، چور کا ہاتھ کاٹنا، راستے میں آنے والی دیوار کو گرانا، جاہل ڈاکٹر اور مفتی کو روکنا اور ضرورت کے وقت سامان کے ریٹ بڑھانا۔ وغیرہ

تیسرا، یُرْفَعُ اَشَدُّ الضَّرَرَیْنِ بِتَحَمُّلِ اَخَفِّھِمَا:۔

اس قاعدہ کی فروع سے ہے کہ غیر حاضری، نفقہ سے عاجز آنے اور ضرر کے سبب بیوی کو طلاق دینا اور جب مکمل طور پر طہارۃ سے عجز ہو تب بلا طہارۃ کے نماز کا جواز یا ستر ڈھانپنے سے عاجز آنے کے وقت اس کو نہ ڈھانپے ہوئے نماز پڑھنا وغیرہ۔

چوتھا، دَرْءُ الْمَفَاسِدِ اَوْلٰی مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ:

اس کی فروع میں سے یہ ہے کہ جب ایک مالک کی ملکیت میں تصرف کی وجہ سے

دوسروں کو نقصان ہے تب اس کو اس کی ملکیت میں تصرف سے روکنا، جب لوگوں کو کسی مال کی ضرورت ہو تب اسے برآمد کرنا اگرچہ اس میں بعض لوگوں کے بعض فوائد ختم ہو جائیں۔

پانچواں، اَلضَّرُوْرَاتُ تَبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ:

اس کے فروع میں سے بوقت ضرورت بعض محرمات کھا لینا اور بعض مباحات کو مقید کرنا شامل ہیں۔

چھٹا، اَلضَّرُوْرَاتُ تُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا:

اس کی فروع میں سے ہے کہ ضرورت کے وقت حرام چیز صرف اسی قدر لینا جتنی سے ضرورت ختم ہو جائے۔ اور جو چیز کسی عذر کے وقت جائز ہے بلا عذر اس کا جائز نہ ہونا۔

ساتواں، اَلْمُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ:

اس کی فروع میں سے یہ بھی ہے کہ رخصتوں کو مشروع کیا جائے، بیوی کا نکاح فسخ کرنا جبکہ وہ اپنے شوہر میں کسی عیب پر مطلع ہو جس کی اطلاع اس کو بوقت عقد نہ تھی۔ اور قرض، حوالہ اور بین لگانے کا جواز۔

آٹھواں، اَلْحَرَجُ مَرْفُوْعٌ:

اس کی فروع میں سے ہے کہ جن معاملات کی اطلاع مردوں کو نہیں ہوتی ان میں عورتوں کی شہادت کو قبول کرنا۔ شہادۃ کو قبول کرنے میں جزم کی بجائے غالب گمان پر اکتفا کرنا۔

نواں، لَا يَجُوْزُ اِرْتِكَابُ مَا يَشُقُّ عَلَى النَّفْسِ:

اس کی فروع میں سے ساری رات قیام سے روکنا، روزے میں وصال کرنا، رہبانیت جیسے نکاح سے رک جانا۔

الفصل الثالث:

تعارض دلائل اور ترجیح ونسخ

۳۶۸۔ تمہید:

اصول کی ابحاث میں ادلہ شرعیہ کے تعارض کا معنی ان کا تناقض ہے کہ ایک دلیل شرعی ایک مسئلہ میں ایک خاص حکم رکھتی ہے تو دوسری دلیل اسی مسئلہ کے بارے میں کسی اور حکم کا تقاضا کرتی ہے۔

تعارض کے اس معنی کا وقوع درحقیقت شرعی دلائل میں ممکن الوقوع نہیں ہے کیونکہ شرعی دلائل کا مقصد ہی احکام کا فائدہ دینا اور ان پر دلالت کرنا ہے، اسی لیے ان کے مقتضی پر عمل بھی ممکن ہے اور تکلیف والی شرط بھی ثابت ہوگی یعنی جبکہ بندہ عاقل و بالغ ہو تو احکام کا علم بھی ممکن رہے گا، اس وقت یہ بات ناممکن ہے کہ دلائل باہم متعارض بھی رہیں اور مفہوم سمجھ بھی آئے کیونکہ تعارض کا مطلب ہے تناقض، تجہیل ابہام مقصود اور شرط تکلیف کا فوت ہونا اور یہ سب چیزیں شریعت اسلامیہ میں جائز نہیں ہیں۔ حکمت والے شارع اللہ عزوجل سے بھی یہ بات ممکن نہیں ہے، جب درحقیقت تعارض کا وقوع ممکن نہیں ہے لیکن مجتہدین کی آراء میں وہ ممکن ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی مجتہد کے فہم میں قصور ہوتا ہے اور اس کے ادراک کے ضعف اور ادلہ مسئلہ اور ان کی وجوہات کا احاطہ نہ ہونے کی وجہ سے اسے یوں لگتا ہے کہ بعض دلائل بعض سے ٹکرا رہے ہیں تو ایسی صورت میں وہ تعارض ظاہری ہوتا ہے حقیقی نہیں۔ اس تعارض ظاہری کو دلائل سے ختم کرنے کے لیے اصولیوں نے قواعد وضع کیے ہیں، ان قواعد میں سے علم ناسخ ومنسوخ۔ بعض الفاظ کی بعض پر دلالتوں کے طرق ترجیح کا علم اور دیگر طرق ترجیح اور تعارض ختم کرنے کے طرق کا علم جنہیں ہم آئندہ فصل میں ذکر کرنے جا رہے ہیں۔

اس بنیاد پر اس فصل کی تقسیم دو ابحاث پر ہوگی۔

المبحث الاول: خاص طور پر نسخ پر کلام اس کے معنی محل وزمان اور اس سے متعلقہ امور پر مشتمل ہوگی۔

المبحث الثانی: قواعد ترجیح اور دلائل ونصوص سے تعارض ختم کرنے کے قواعد پر مشتمل ہے۔

المبحث الاول النسخ

۳۶۹۔لغوی طور پر نسخ کا معنی ہے نقل کرنا، زائل کرنا:

اصطلاح میں ایک شرعی حکم کا دوسری بعد والی شرعی دلیل سے ختم ہو جانا اور اس دلیل کو ناسخ کہتے ہیں اور پہلے حکم کو منسوخ کہتے ہیں اور اس حکم کے ختم ہو جانے کو نسخ کہتے ہیں۔ نسخ قرآن میں واقع ہے اور اتنا واضح ہے کہ جس میں کسی کو اختلاف نہیں، اس واضح نسخ کی مثال یہ فرمان ہے جو بیت المقدس سے بیت اللہ کی طرف چہرہ کرنے کے بارے میں ہے فرمایا:

﴿قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ (البقرة: ١٤٤)

”یقیناً ہم تیرے چہرے کا بار بار آسمان کی طرف پھرنا دیکھ رہے ہیں، تو ہم تجھے اس قبلے کی طرف ضرور پھیر دیں گے جسے تو پسند کرتا ہے، سو اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف پھیر لے اور تم جہاں بھی ہو سو اپنے چہرے اس کی طرف پھیر لو۔“

نسخ کبھی کلی ہوتا ہے یعنی پہلا حکم کلی طور پر ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ مسجد الحرام سے بیت المقدس کی طرف نسخ قبلہ کا حکم ہے، کبھی نسخ جزوی ہوتا ہے، یعنی پہلا حکم اس کے بعض افراد سے جن پر وہ منطبق ہوتا ہے، ختم ہونا۔ اس کی مثال قذف کے بارے میں اللہ کریم کا یہ فرمان ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا﴾ (النور: ٤)

”اور وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ نہ لائیں تو انھیں اسّی (۸۰) کوڑے مارو اور ان کی کوئی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔“

احناف کے نزدیک اس آیت کا حکم شوہروں کے لیے منسوخ ہے، جبکہ وہ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ٥﴾ (النور: ٦)

''اور جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس کوئی گواہ نہ ہوں مگر وہ خود ہی تو ان میں سے ہر ایک کی شہادت اللہ کی قسم کے ساتھ چار شہادتیں ہیں کہ بلاشبہ یقیناً وہ سچوں سے ہے۔''

اب جبکہ شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگائے اور اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ لعان کرے، یعنی قاضی کے سامنے چار دفعہ اللہ کے نام کی قسمیں کھائے جو اس پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور پانچویں دفعہ یہ کہے کہ اگر وہ جھوٹا ہو تو اس پر اللہ کی لعنت ہو، پھر بیوی چار دفعہ اللہ کے نام کی قسمیں کھائے کہ مرد اس پر تہمت لگانے میں جھوٹا ہے، اگر وہ سچا ہو تو اس (عورت) پر اللہ کا غضب ہو۔ جب دونوں میں لعان مکمل ہو جائے گا تو قاضی دونوں میں تفریق کروا دے گا۔

۳۷۰۔ نسخ کی حکمت:

عملی طور پر نسخ قرآن میں واقع ہے جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں اور اس کی حکمت یہ ہے کہ بندوں کے مصالح کا خیال رکھنا اس طرح کہ تشریع احکام کا اصلی مقصد بندوں کے مصالح کا ثابت ہونا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے جب یہ محسوس کیا گیا کہ کوئی مصلحت کسی وقت تبدیلی کا تقاضا کرتی ہے تو یہ تبدیلی شریعت کے مقصد سے متفق ہے جس طرح کہ نسخ اصل شریعت تدرج سے بھی متفق ہے تاکہ بندوں کے مصالح کا تحفظ رہ سکے۔ ابتداء میں نماز دو رکعت صبح اور دو رکعت شام کو مشروع ہوئی پھر اس کو حالیہ اوقات میں پانچ نمازیں کر دیا گیا اور اس کی خاص رکعات ہیں جبکہ نفس اس پر مطمئن ہو گئے تھے۔

۳۷۱۔ نسخ و تخصیص:

جزوی نسخ کبھی تخصیص کے ساتھ خلط ملط ہو جاتا ہے، وہ یہ کہ عام کی تخصیص کا حکم اس کے بعض افراد سے اٹھ جاتا ہے اور اس کے علاوہ جن کو مخصص شامل ہے اس پر بند ہو جاتا ہے، اسی طرح جزوی نسخ بھی ہے وہ عام کا حکم اس کے بعض افراد سے ختم کر کے اس کے بعض پر مقصور کر دیتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان میں ایک فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ کبھی حالت نسخ میں حکم پہلے تو اس کے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے پھر ناسخ کی دلیل سے اس کا حکم بعض افراد

سے ختم ہو جاتا ہے اور بعض پر برقرار رہ جاتا ہے رہی حالت تخصیص، اس میں ابتداء ہی اس عام کا تعلق بعض افراد سے ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ تخصص ہمیں یہ بتاتی ہے کہ شارع کی ابتدا سے مراد ہی یہ تھی کہ عام تمام افراد کو شامل نہیں بلکہ بعض کو شامل ہے۔ اسی لیے مخصص کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ عام کے ساتھ ہی ہو۔ یا کم از کم اس پر عمل سے قبل وارد ہو جبکہ جزوی نسخ میں ایسا نہیں ہوتا، اس میں یہ شرط ہے کہ وہ اس حکم پر عمل کرنے کے بعد ہو۔

۳۷۲۔ نسخ کی اقسام:

نسخ کبھی صریح ہوتا ہے اس طرح کہ شارع خود نسخ کی تصریح کر دیں، اس کی مثال نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے:

((كُنْتُ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ اَلا فَزُوْرُوْهَا فَاِنَّها تُذَكِّرُكُمُ الْاٰخِرَةَ))

''میں نے تم کو زیارت قبور سے روکا تھا خبردار تم ان کی زیارت کیا کرو کہ یہ آخرت یاد دلاتی ہیں۔''

کبھی نسخ ضمنی ہوتا ہے، اس طرح کہ شارع نسخ پر صراحت بیان نہ کریں، لیکن کوئی حکم مشروع کر دیتے ہیں جو پہلے سے موجودہ حکم کے معارض ہوتا ہے، لیکن عقل کی صراحت بیان نہیں ہوتی، ان میں جمع بھی ممکن نہیں ہوتی۔ اس حکم کی تشریع کا مقصد ضمنی طور پر پہلے حکم کا نسخ ہوتا ہے، نسخ ضمنی کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ﴾ (البقرة: ٢٤٠)

اور جو لوگ تم میں سے فوت کیے جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ اپنی بیویوں کے لیے ایک سال تک نکالے بغیر سامان دینے کی وصیت کریں۔''

یہ آیت بتا رہی ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت ایک سال مکمل ہے، یہ حکم شروع اسلام میں تھا پھر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان آ گیا:

﴿وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ

أَشْهُرٍ وَّعَشْرًا﴾ (البقرة: ٢٣٤)

''اور جو لوگ تم میں سے فوت کیے جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں وہ (بیویاں) اپنے آپ کو چار مہینے اور دس راتیں انتظار میں رکھیں۔''

یہ آیت بتلا رہی ہے کہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت چار مہینے اور دس دن ہے، یہ آیت ضمنی طور پر پہلی آیت کی ناسخ ہوئی کیونکہ یہ اس کے بعد نازل ہوئی۔

۳۷۔ نسخ کا وقت اور ان احکام کا بیان جن میں نسخ جائز ہے:

نسخ صرف رسول اللہ ﷺ کی زندگی تک ممکن تھا، آپ کی وفات کے بعد اس کا امکان نہیں ہے کیونکہ نسخ کی بنیاد وحی ہے اور رسول اللہ ﷺ کے بعد وحی کا وجود نہیں ہے کیونکہ نسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ منسوخ کے ہم پلہ ہو جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اور وحی کے ہم پلہ صرف وحی ہی ہے، جو کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات سے منقطع ہوگئی ہے۔ یقیناً اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد شریعت اسلامیہ کے احکام میں سے کوئی منسوخ نہیں ہو سکتا۔

رہے وہ احکام جن میں نسخ جائز ہے، اس سے مراد وہ فروعی احکام ہیں جن میں تبدیلی وتغیر کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ باقی احکام میں نسخ کا کوئی جواز نہیں جیسا کہ بنیادی احکام ہیں مثلاً عقائد کے احکام ہیں، جس طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان، آخرت کے دن پر ایمان حساب وکتاب پر ایمان رکھنا، ظلم اور زنا کی حرمت، فضائل واخلاق کے اصل احکام جیسا کہ عدل، صدق، والدین کے ساتھ حسن سلوک ان احکام کے بارے میں یہ متصور نہیں ہو سکتا کہ کسی وقت یا کسی حالت میں ان میں تبدیلی کی ضرورت ہو۔

حالات ووقت خواہ جتنے بھی تبدیل ہو جائیں، یہ برقرار ہی رہیں گے، اسی طرح وہ فروعی احکام جنہیں ان کے ساتھ شامل کر دیا گیا ہے جیسا کہ فرمان رسول ﷺ ہے، اَلْجِهَادُ مَاضٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ''جہاد قیامت تک جاری رہے گا۔'' اس طرح کے ابدی حکم میں بھی نسخ جائز نہیں ہے۔

۴۷۳۔ جس میں نسخ جائز ہے:

نسخ میں قاعدہ یہ ہے کہ دلیل ناسخ کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ منسوخ کے ہم پلہ ہو، یا اس سے بھی زیادہ قوی ہو۔ اور یہ بھی کہ وہ اس کے بعد وارد ہو نہ کہ پہلے، اور پھر اس قاعدہ کلیہ پر چند فروع متفرع ہوتی ہیں اور چند نتائج مرتب ہوتے ہیں۔

پہلا: نصوص قرآن میں ایک نص کے ساتھ دوسری نص کا نسخ جائز ہے کیونکہ وہ دونوں قوت میں مساوی ہیں۔

قرآن کا نسخ حدیث متواتر سے اور حدیث متواتر کا نسخ قرآن سے ہوسکتا ہے کیونکہ متواتر حدیث اور قرآن کا مصدر ایک ہی ہے یعنی وحی اور دونوں قطعی الثبوت بھی ہیں۔

تیسرا: خبر واحد احادیث کا نسخ ان جیسی احادیث سے یا ان سے قوی احادیث سے ہو سکتا ہے۔

چوتھا: اجماع وکتاب وسنت کا ناسخ نہیں بن سکتیں، کیونکہ نص اگر قطعی الثبوت ہے تو اس کے خلاف اجماع کا انعقاد ممنوع ہے اور اگر وہ ظنی الدلالۃ ہے تو اس کے خلاف انعقاد اجماع ممکن ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ علماء اجماع کی نظر میں ظنی الدلالۃ نص کے مقابلے میں راجح دلیل موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا اجماع کی یہ بنیادی دلیل ناسخ بنے گی اجماع بذاتہ ناسخ نہ ہوگا۔

پانچواں: کتاب وسنت کی نص اجماع کی ناسخ نہیں بن سکتی کیونکہ ناسخ کے لیے یہ بات شرط ہے کہ وہ منسوخ کے بعد میں آئے اور کتاب وسنت کے دلائل اجماع سے پہلے کے ہیں، جبکہ اجماع شرعی دلیل کی طرح ہے یہ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد ہی حجت شمار ہوگا۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔

چھٹا: ایسا اجماع جس کی بنیاد کتاب وسنت یا قیاس پر ہو اس کا نسخ دوسرے اجماع سے جائز نہیں ہے۔ رہا وہ اجماع جس کی بنیاد مصلحت پر ہو اس کا نسخ دوسرے اجماع سے جائز ہے جب مصلحت بدل جائے اور مناسب سمجھا جائے کہ وہ مصلحت دوسرے حکم پر اجماع سے حاصل ہوسکتی ہے۔

ساتواں: قیاس کے لیے درست نہیں کہ وہ کتاب وسنت کی نص یا اجماع کا ناسخ ہو سکے نہ وہ اس سے منسوخ ہوسکتا ہے کیونکہ قیاس کی طرف صرف تب ہی راہ ملے گی جبکہ کتاب وسنت

کا حکم یا وجود اجماع نہ ہو، جیسا کہ قیاس کی شروط میں سے یہ بات ہے کہ وہ اس حکم کے مخالف نہ ہو، جو کتاب وسنت میں ثابت ہے۔ ورنہ اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

آٹھواں: ایک قیاس دوسرے قیاس کا ناسخ نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ قیاس کی بنیاد رائے اور اجتہاد ہوتا ہے اور مجتہد کی نسبت حجت ہے جس طرف وہ اپنے اجتہاد سے پہنچ سکا ہے، لیکن وہ دیگر مجتہدین کی نسبت حجت نہیں ہے۔

لیکن اگر دونوں قیاس ایک ہی مجتہد سے صادر ہوئے ہوں تو ان دونوں میں تعارض تو ہو جائے گا مگر ایک دوسرے کا ناسخ نہیں ہو سکے گا، کیونکہ قیاس، رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر ہوتا ہے اور احکام کی تنسیخ میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہوتا، ایسی صورتحال میں مجتہد کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح کی کوئی صورت تلاش کرے اور اپنی نظر میں راجح قیاس پر عمل کرے۔ جیسا کہ استحسان میں ہوتا ہے، دونوں قیاس مسئلہ کو موضوع بحث بنائیں گے پھر مجتہد دونوں میں سے ایک کو راجح قرار دے گا اور عام طور پر قیاس خفی ہی راجح قرار پاتا ہے کیونکہ حکم میں اس کی تاثیر اور علت حکم میں قوت پائی جاتی ہے، اسی کو استحسان کہتے ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

المبحث الثانی

تعارض وترجیح:

۳۷۵۔ ہم کہہ آئے ہیں کہ شرعی دلائل کبھی باہم متعارض نہیں ہوتے۔ ان میں تعارض صرف مجتہد کی نظر میں ہوتا ہے، اس لیے یہ تعارض ظاہری ہوتا ہے اور جو مجتہد کی نظر میں تعارض ہو وہ حقیقی تعارض نہیں ہوتا، یہ ظاہری تعارض ہے اس سے مراد یہ ہے کہ دونوں متعارض دلیلوں میں بیک وقت ایک معین واقعہ سے متعلق معین حکم کا تقاضا ہوتا ہے، جس کے حکم کی معرفت مجتہد کو مطلوب ہوتی ہے اور یہ دونوں حکم باہم متعارض ہوتے ہیں۔

اور اس ظاہری تعارض کے وقوع کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ قوت میں ایک جیسے ہوں، مثلاً دونوں قرآن کی آیات ہوں، یا دونوں خبر واحد ہوں، اس حال میں مجتہد دونوں دلیلوں کے وارد ہونے کی تاریخ تلاش کرتا ہے، اگر دونوں کی تاریخ اسے معلوم ہو جاتی ہے تو وہ متقدم

کے منسوخ اور متاخر کے ناسخ ہونے کا حکم لگا دیتا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ﴾ (البقرة: ٢٤٠)

''اور جو لوگ تم میں سے فوت کیے جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ اپنی بیویوں کے لیے ایک سال تک نکالے بغیر سامان دینے کی وصیت کریں۔''

اور یہ فرمان:

﴿وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا﴾ (البقرة: ٢٣٤)

''اور جو لوگ تم میں سے فوت کیے جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں وہ (بیویاں) اپنے آپ کو چار مہینے اور دس راتیں انتظار میں رکھیں۔''

پہلی آیت مفہوم دے رہی ہے کہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت ایک برس ہے اور یہ حکم شروع اسلام میں تھا، اور دوسری آیت کا مفہوم یہ ہے کہ متوفی عنھا زوجھا کی عدت چار مہینے دس دن ہے اور جب یہ آیت پہلی آیت کے بعد نازل ہوئی ہے تو یہ اس کی ناسخ ہے اور اس کا حکم برقرار رہے گا۔

نیز اس کی مثال یہ فرمان ہے:

﴿وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا﴾ (البقرة: ٢٣٤)

''اور جو لوگ تم میں سے فوت کیے جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں وہ (بیویاں) اپنے آپ کو چار مہینے اور دس راتیں انتظار میں رکھیں۔''

﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٤)

''اور جو حمل والی ہیں ان کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل وضع کر دیں۔''

پہلی آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار مہینے دس دن ہے، اس میں حاملہ اور غیر حاملہ کا کوئی فرق نہیں اور دوسری آیت بتلا رہی ہے کہ متوفی عنہا زوجہا حاملہ کی عدت وضع حمل سے ختم ہوگی۔

جلیل القدر صحابی سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا مذہب یہ ہے کہ دوسری آیت پہلی آیت کے بعد نازل ہوئی، لہٰذا حاملہ عورت کی نسبت یہ پہلے حکم کی ناسخ ہے، لہٰذا وہ وضع حمل والی عدت گزارے گی خواہ وہ لمبی ہو جائے، یا چھوٹی ہو جائے۔

۳۷۶۔ جب مجتہد کو اس تعارض والی آیات کی تاریخ ورود کا علم نہ ہو سکے تو وہ درج ذیل وجوہات کی بنا پر ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح دینے کی طرف مجبور ہوگا۔

پہلی: یہ کہ وہ نص کو ظاہر پر ترجیح دے گا۔ [1]

اس کی مثال وہ فرمان ہے جس سے قبل محرمات عورتوں کا ذکر کیا فرمایا: وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ (النسآء: ٢٤) اس آیت کا ظاہر یہ ہے کہ جو عورتیں حرام نہیں ہیں ان میں سے چار سے زیادہ عورتیں بھی نکاح میں لائی جا سکتی ہیں۔ لیکن اس ظاہر کے معارض یہ فرمان ہے فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ یہ آیت اس بارے میں نص ہے کہ چار سے زیادہ نکاح حرام ہیں، لہٰذا اس نص کو پہلی آیت کے ظاہر پر ترجیح دی جائے گی اور بیک وقت چار سے زیادہ بیویاں رکھنا حرام ہوگا۔

دوسری: یہ کہ مفسر کو نص پر ترجیح دیں گے۔

اس کی مثال یہ فرمان نبوی ﷺ ہے اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ ”مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی۔“ یہ اس بارے میں نص ہے کہ ہر ایک نماز کے لیے مستحاضہ وضو کرے گی خواہ ایک وقت میں ہو۔ کیونکہ یہ معنی فوری سمجھ آتا ہے، اور حدیث ذکر کرنے سے اصلاً یہی مقصود بھی ہے لیکن اس میں تاویل کا احتمال ہے، اس کے معارض رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو دوسری حدیث میں ہے: اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ لِكُلِّ صَلٰوةٍ ۔ یعنی مستحاضہ پر ایک نماز کے وقت میں ایک وضو ہے اگرچہ اس وقت کے اندر وہ کئی نمازیں پڑھ لے، اس معنی میں کوئی اور احتمال نہیں ہے، لہٰذا یہ مفسر ہے اس کو پہلی دلیل پر ترجیح حاصل ہوگی اور اسی کے مقتضی کے مطابق عمل ہوگا۔

تیسری: محکم کو باقی یعنی ظاہر، نص یا مفسر پر ترجیح دی جائے گی۔

---

[1] ہم فصل اول کی تیسری بحث میں ذکر کر آئے ہیں کہ جو واضح الدلالۃ لفظ ہے وہ چار اقسام میں تقسیم ہوتا ہے ظاہر، نص، مفسر اور محکم۔

اس کی مثالوں میں سے یہ فرمان ہے وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ یہ اس بارے میں نص ہے کہ محرمات کے علاوہ باقی عورتوں سے نکاح جائز ہے خواہ وہ رسول اللہ ﷺ کی زوجات محترمات ہوں لیکن اللہ تعالیٰ کا فرمان:

﴿وَ مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَ لَآ اَنْ تَنْكِحُوْٓا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖٓ اَبَدًا﴾ (الاحزاب: ۵۳)

''اور تمہارا کبھی بھی حق نہیں کہ تم اللہ کے رسول کو تکلیف دو اور نہ یہ کہ اس کے بعد کبھی اس کی بیویوں سے نکاح کرو۔''

یہ اس بارے میں محکم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد ان کی زوجات سے نکاح حرام ہے، لہٰذا اس کو پہلی آیت کی نص پر مقدم کیا جائے گا، اور اس پر ترجیح حاصل ہوگی لہٰذ ثابت یہ ہوا کہ آپ ﷺ کے بعد آپ ﷺ کی بیویوں سے نکاح حرام ہے۔

چوتھی: عبارۃ النص سے ثابت حکم کو اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم پر ترجیح دی جائے گی۔

اس کی مثال یہ فرمان ہے: ﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَیْكُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی﴾ (البقرۃ: ۱۷۸) ''تم پر مقتولوں میں بدلہ لینا لکھ دیا گیا ہے۔'' اور یہ فرمان: ﴿وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِیْهَا﴾ (النسآء: ۹۳) ''اور جو کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی جزا جہنم ہے، اس میں ہمیشہ رہنے والا ہے۔'' پہلی آیت بطریق عبارت النص یہ دلالت کر رہی ہے کہ قاتل سے قصاص واجب ہے، جبکہ دوسری آیت اشارۃ النص سے یہ بتلاتی ہے کہ جان بوجھ کر قتل کرنے والے سے قصاص نہ ہے، کیونکہ اس کی سزا خلود فی النار ہے اور اس میں جان بوجھ کر قتل کرنے والے پر اس سزا کو محدود کر دیا ہے، یہ اس کی سزا ہی کو واضح کرنا ہے، یہ اشارۃ النص سے واضح کر رہی ہے کہ اس پر اور کوئی سزا نہ ہوگی، اس کی بنیاد ایک معروف قانون پر ہے کہ مقام بیان میں اقتصار حصر کا فائدہ دیتا ہے لیکن عبارۃ النص والے مفہوم کو اشارۃ النص والے، مفہوم پر ترجیح ہوگی اور جان بوجھ کر قتل کرنے والے پر بھی قصاص واجب ہوگا۔

پانچویں: اشارۃ النص سے ملنے والے مفہوم کو دلالۃ النص کے مفہوم پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اس کی مثال یہ فرمان ہے:

﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النسآء: ۹۲)

''اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مومن گردن آزاد کرنا ہے۔''

اور یہ فرمان:

﴿وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا﴾(النسآء:۹۳)

''اور جو کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی جزا جہنم ہے، اس میں ہمیشہ رہنے والا ہے۔''

پہلی آیت سے عبارۃ النص کے ذریعے یہ مفہوم ملتا ہے کہ خطا سے قتل کرنے والے پر کفارہ واجب ہے اور دلالۃ النص سے ثابت ہوا کہ عمداً قتل کرنے والے پر بھی کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ کے وجوب میں وہ خطاء قتل کرنے والے سے زیادہ لائق ہے کیونکہ کفارے کا سبب قتل کا جرم ہے اور یہ جرم خطاء کی نسبت عمد والے میں زیادہ ہے، سو خطا کاری سے قتل کرنے والے سے جان بوجھ کر قتل کرنے والے پر اس کا وجوب اور بھی زیادہ ہونا چاہیے۔

اور دوسری آیت سے بطور اشارۃ النص یہ ثابت ہو رہا ہے کہ خطا سے [1] قتل کرنے والے پر دنیا میں کوئی کفارہ نہیں۔

کیونکہ آیت نے اس کی سزا خلود فی النار پر محدود کی ہے اور بیان کے مقام میں قصر یہی فائدہ دیتا ہے کہ کوئی اور سزا نہیں ہے یہ معنی جو اشارۃ النص سے مستفاد ہے یہ اس معنی کے متعارض ہے جو پہلی آیت سے بطور دلالۃ النص ثابت ہے، سو اشارۃ النص سے ملنے والا مفہوم دلالۃ النص سے حاصل ہونے والے مفہوم سے مقدم وراجح ہے، اب حکم یہ ہوا کہ عمداً قتل کرنے والے پر کفارہ واجب نہیں ہے۔

چھٹی: جب تعارض ہو تو دلالۃ المنطوق کو دلالۃ المفہوم پر ترجیح ہوگی۔

اس کی مثال یہ فرمان ہے: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً﴾ (آل عمران: ۱۳۰) ''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! مت کھاؤ سود کئی گنا، جو دگنے کیے ہوئے ہوں۔'' جب ہم اس میں مفہوم مخالف کو معتبر مانیں گے تو یہ اس فرمان کے معارض ہوگا:

﴿وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ۝﴾(البقرۃ:۲۷۹)

---

[1] یہاں عمداً قتل کرنے والا ہونا زیادہ مناسب ہے لیکن اصل عبارت میں خطا ہے۔ واللہ اعلم

''اور اگر توبہ کرلو تو تمھارے لیے تمھارے اصل مال ہیں اور نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے گا۔'' کیونکہ اس کا مفہوم تو حرمت سود ہے اگرچہ تھوڑی مقدار میں ہو، لہٰذا اس دلیل کو پہلی دلیل پر مقدم کیا جائے گا۔

۳۷۷۔ جمع و توفیق:

جب نہ تو ناسخ کی معرفت ہو سکے اور ذکر کردہ طرق ترجیح بھی معدوم ہوں اور دونوں نصوص قوت میں بھی برابر ہوں تو مجتہد کو دونوں دلائل میں جمع و توفیق کا سہارا لینا ہوگا۔ لہٰذا وہ جمع و تطبیق کے طریقوں میں سے کسی طریقے سے ان دونوں متناقض دلائل میں موافقت پیدا کرے گا، اس کی مثالوں میں سے یہ فرمان بھی ہے:

أ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ۱۸۰)

''تم پر لکھ دیا گیا ہے، جب تم میں سے کسی کو موت آ پہنچے، اگر اس نے کوئی خیر چھوڑی ہو، اچھے طریقے کے ساتھ وصیت کرنا ماں باپ اور رشتہ داروں کے لیے، متقی لوگوں پر یہ لازم ہے۔''

اور یہ فرمان:

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ۱۱)

''اللہ تمھیں تمھاری اولاد کے بارے میں تاکیدی حکم دیتا ہے، مرد کے لیے دو عورتوں کے حصے کے برابر حصہ ہے، پھر اگر وہ دو سے زیادہ عورتیں (ہی) ہوں، تو

ان کے لیے اس کا دوتہائی ہے جو اس نے چھوڑا اور اگر ایک عورت ہو تو اس کے لیے نصف ہے۔ اور اس کے ماں باپ کے لیے، ان میں سے ہر ایک کے لیے اس کا چھٹا حصہ ہے، جو اس نے چھوڑا، اگر اس کی کوئی اولاد ہو۔ پھر اگر اس کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے وارث ماں باپ ہی ہوں تو اس کی ماں کے لیے تیسرا حصہ ہے، پھر اگر اس کے (ایک سے زیادہ) بھائی بہن ہوں تو اس کی ماں کے لیے چھٹا حصہ ہے، اس وصیت کے بعد جو وہ کر جائے، یا قرض (کے بعد)۔ تمھارے باپ اور تمھارے بیٹے تم نہیں جانتے ان میں سے کون فائدہ پہنچانے میں تم سے زیادہ قریب ہے، یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر شدہ حصے ہیں، بے شک اللہ تعالیٰ ہمیشہ سب کچھ جاننے والا، کمال حکمت والا ہے۔''

پہلی آیت والدین اور اقرباء کے لیے معروف کی وصیت واجب کرتی ہے جبکہ دوسری آیت سے یہ مستفاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے والدین، اولاد اور اقرباء کے حصے مقرر کیے ہیں اور اس کو مورث کی مشیت پر نہیں چھوڑا۔

دونوں آیات باہم متعارض ہیں، لیکن ان میں توفیق ممکن ہے اس طرح کہ پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ یہ وصیت ان والدین اور اقرباء کے ساتھ واجب ہے جو کسی مانع کی وجہ سے وارث نہ بنیں اس طرح کہ دین کا اختلاف ہو، اور دوسری آیت مذکورہ وارثوں کے بارے میں عام رکھی جائے گی۔

(ب) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿وَ الَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ﴾ (البقرة: ٢٣٤)

''اور جو لوگ تم میں سے فوت کیے جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں وہ (بیویاں) اپنے آپ کو چار مہینے اور دس راتیں انتظار میں رکھیں۔''

اور یہ فرمان:

﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: ٤)

''اور جو حمل والی ہیں ان کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل وضع کر دیں۔''

بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دوسری آیت نے پہلی آیت کو حاملہ متوفی عنہا زوجھا کے لیے منسوخ نہیں کیا، اسی طرح فقہاء نے دونوں آیات میں توفیق دی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ مُتَوَفّٰی عَنْهَا زَوْجُهَا اَبْعَدَ الْاَجَلَیْنِ والی عدت گزارے گی، مطلب یہ ہے کہ اگر وضع حمل خاوند کی وفات کے بعد چار مہینے دس دن سے پہلے ہو جائے تو وہ چار مہینے دس دن والی عدت گزارے گی، اور اگر چار مہینے دس دن گذر جائیں اور وضع حمل نہ ہو تو وہ وضع حمل تک عدت گزارے گی۔

۳۷۸۔ اور جمع وتوفیق کے طرق میں سے یہ بھی ہے کہ جب دو نصوص میں سے ایک عام ہو دوسری خاص یا ایک مطلق اور دوسری مقید ہو۔ تو عام کو خاص کے ساتھ تخصیص دی جائے تو جس بارے میں خاص مروی ہے، وہاں وہ استعمال ہوگی اور اس کے علاوہ باقی احکام میں عام مستعمل ہوگا اور مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا یا مقید پر اپنے محل میں عمل ہوگا اور باقی میں مطلق اس طرح استعمال ہوگا جس طرح مطلق ومقید کی ابحاث میں ہم ذکر کر آئے ہیں اور جس طرح عام وخاص میں مذکور ہے، وہاں ہم اس کی مثالیں بھی ذکر کر آئے ہیں۔

۳۷۹۔ اور یہ بھی توفیق ہی کا ایک طریقہ ہے کہ دونوں میں سے ایک نص کی اس طرح تاویل کی جائے کہ وہ دوسری کے معارض ہی نہ رہے۔

۳۸۰۔ دلیل کی قوت سے ترجیح:

جب دلائل قوت میں مختلف ہوں تو ترجیح اس کی قوت دلیل کی بناء پر ہوگی اور درحقیقت یہ ترجیح دو متعارض دلائل میں ترجیح نہ ہوگی، کیونکہ مختلف القوۃ دلائل میں تعارض ہوتا ہی نہیں ہے، بلکہ قوت میں برابر دلائل میں تعارض ہوتا ہے۔ جس طرح کہ اس بحث کے شروع میں ہم اشارہ کر آئے ہیں، اس ترجیح کے طریقے یہ ہیں:

أ: کتاب وسنت کی نص کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی، کیونکہ قیاس دلیل ظنی ہے، نص کے مقام میں اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔

ب: اجماع قیاس کے مقتضی پر ترجیح حاصل کرے گا، کیونکہ اجماع قطعی ہے اور قیاس ظنی اور ظنی چیز قطعی کے معارض نہیں ہوسکتی۔

ج: متواتر حدیث خبر واحد پر راجح ہوگی۔

د: اس خبر واحد کو جس کے راوی عادل اور فقیہ ہوں اس خبر واحد پر ترجیح ہوگی جس کے راوی عادل مگر غیر فقیہ ہو۔

4: جب دو قیاس باہم متعارض ہوں تو دونوں میں سے زیادہ قوی پر عمل کیا جائے گا، اس طرح کہ ایک کی علت حکم منصوص علیہ ہو، اور یہی زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اور دوسرے کی علت مستنبط ہو یا پہلے کی علت تاثیر میں قوی ہو یا حکم کی مناسبت میں دوسرے سے قوی ہو تو اس صورت میں پہلی کو ترجیح ہوگی۔

۳۸۱۔ دونوں متعارض دلائل سے پھرنا:

جب ترجیح اور تعارض ختم کرنے والے تمام طرق ہی معدوم ہوں تو مجتہد دونوں دلیلوں کے لینے سے رک جائے گا اور وہ ایسی اور دلیل کی تلاش کی طرف منتقل ہوگا، جو مرتبہ میں دونوں سے کم ہو، جس طرح کہ دو نص باہم متعارض ہوں ترجیح نہ مل سکے تو مجتہد قیاس کی طرف منتقل ہوگا۔

الباب الرابع

الاجتهاد والتقليد

الفصل الاول

۳۸۲۔ الاجتہاد: ❶

لغت میں اجتہاد کا معنی ہے کسی کام کو کرنے میں اپنی وسعت بھر طاقت کو صرف کر دینا۔

اور اصولیوں کی اصطلاح میں بطریق استنباط مجتہد کا دلائل شرعیہ کی طلب علم میں اپنی طاقت خرچ کرنا۔

اجتہاد کی اس تعریف سے درج ذیل باتیں سامنے آتی ہیں۔

اول: مجتہد اپنی ساری کوشش صرف کرے، اتنی کہ اس سے مزید قوت صرف کرنے میں خود کو عاجز سمجھے۔

دوم: اپنی محنت صرف کرنے والا مجتہد ہو، غیر مجتہد کی صرف محنت غیر معتبر ہے کیونکہ وہ اہل اجتہاد میں سے نہیں ہے اور اجتہاد تب مقبول ہوتا ہے جبکہ وہ مجتہدین سے صادر ہوا ہو۔

سوم: اس محنت کا مقصد عمل شرائع واحکام کا تعارف وتعریف ہو لیکن اگر اس محنت سے مقصود لغوی، عقلی یا حسی احکام مستنبط کرنا ہو تو اصولیوں کے نزدیک یہ اصطلاحی اجتہاد کی قسم نہ ہوگی۔

چہارم: احکام شرعیہ کے تعرف میں شرط ہے کہ وہ بطریق استنباط ہو یعنی اس تک رسائی اور استفادہ بحث ونظر کے ساتھ ہو سکے، اس قید کی وجہ سے حفظ المسائل خارج ہوگا، یا مفتی سے پوچھنا یا کتب علم سے معلوم کرنا یہ سب اصطلاحاً اجتہاد نہ کہے جائیں گے۔

۳۸۳۔ المجتہد:

اجتہاد کی تعریف سے ہی مجتہد کا مقصود سمجھ آتا ہے، یعنی وہ جس میں اجتہاد کی صلاحیت موجود ہو یعنی وہ ادلۂ تفصیلیہ سے عملی شرعی احکام کو استنباط کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اور اصولیوں کے

---

❶ الموافقات: ٤/ ٥٧ ومابعدها۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: ص٣١٣ ومابعدها۔ المستصفی للغزالی: ٢/ ٢٠٣ ومابعدها.

نزدیک اسی کو فقیہ کہتے ہیں۔ اور وہ شخص فقیہ یا مجتہد شمار نہ ہوگا، جس کو حفظ و تلقین کے ذریعے احکام شرعیہ کا علم ہو یا وہ کتابوں سے احکام معلوم کرے یا علماء سے سماع کر کے علم احکام حاصل کرے، اس کو بحث و نظر اور استنباط نہ آئے تو وہ مجتہد نہ ہوگا۔

اجتہاد کی قدرت شروط اجتہاد کے پورا ہونے سے پیدا ہوتی ہے جن سے بندہ مجتہد بنتا ہے۔

۳۸۴۔ اجتہاد کی شرائط:

پہلی شرط، لغت عربی کی معرفت: مجتہد پر لازم ہے کہ وہ عربی لغت کو اس طرح پہچانتا ہو کہ اس کے لیے عرب کے خطاب کو سمجھنا ممکن ہو، اور ان کے مفردات اور تعبیر کلام میں ان کے اسالیب سے واقف ہو یا تو سلیقہ یا پھر علم حاصل کر کے، اس طرح کہ وہ علوم عربیہ نحو، صرف، بلاغت، ادب، معانی و بیان وغیرہ سیکھ لے، اس طرح علوم عربیہ جاننا ایک مجتہد کیلئے ضروری ہے کیونکہ شرعی دلائل عربی زبان میں اترے ہیں۔ لہٰذا مجتہد کے لیے ان کا فہم اور احکام سے مکمل استفادہ اسی صورت میں ممکن ہوسکتا ہے جبکہ وہ عربی زبان کو اچھی طرح جان سکے۔

خصوصاً اس صورت میں کہ کتاب وسنت کے دلائل انتہائی فصاحت و بلاغت اور بیان سے واقع ہوئے ہیں، کما حقہ اس کا فہم، اس کے معانی کا ذوق اور جس مفہوم پر لغت عرب دلالت کر رہی ہے اس کا ادراک، تعبیر کلام میں اس کے اسلوبوں کا احاطہ اور اس کے بلاغی اور بیانی اسرار کی معرفت صرف اسی صورت میں ممکن ہے اور اس کے کلمات و عبارات جس چیز کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ بھی اسی صورت میں سمجھ آئیں گے۔ جس قدر مجتہد عربی لغت کی معرفت میں ماہر ہوگا۔ اسی قدر اس کو نصوص کا فہم اور قریب و بعید کے معانی کا ادراک ہو سکے گا، لیکن مجتہد کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ مشہور لغویوں اور ائمہ لغت کی طرح لغت کی معرفت رکھتا ہو بلکہ اس کے لیے صرف اتنی معرفت کافی ہے جو شرعی دلائل کو سمجھنے میں لازم ہے کہ وہ ان نصوص سے فہم سلیم حاصل کر لے اور ان کی مراد کو سمجھ سکے۔

مجتہد کے لیے لازم دوسری شرط:

یہ کہ اس کو کتاب اللہ کی معرفت لازم ہے کیونکہ وہ ہی اصل الاصول اور ہر دلیل کا مرجع ہے، مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کی تمام آیات کو اجمالی طور پر پہچانتا ہو اور اس کی

آیات احکام میں اسے معرفت تفصیلیہ ہو کیونکہ انہی آیات سے عملی شرعی احکام مستنبط ہوتے ہیں، اس کی مقدار بعض علماء نے پانچ سو آیات بتلائی ہے۔

حق بات تو یہ ہے کہ وہ اس عدد میں محصور نہ ہیں کیونکہ گہری نظر، عمیق غور وفکر اور مناسب ادراک سے یہ ممکن ہے کہ دیگر آیات سے بھی احکام مستنبط کر لیے جائیں حتیٰ کہ وہ قصوں اور امثال والی آیات ہوں، بہر حال مجتہد کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ آیات احکام کو حفظ کر لے بلکہ اس کے لیے یہ کافی ہے کہ کتاب اللہ میں ان کا مقام پہچانتا ہو تا کہ بوقت ضرورت اس کی طرف رجوع آسان ہو، علماء نے ایسی تمام آیات، ان کی شرح اور ان سے احکام کے بیان کا بیڑا اٹھایا ہے اور اس موضوع میں انہوں نے بہت سی مصنفات تصنیف کی ہیں جیسا کہ ابو بکر احمد بن علی الرازی جو جصاص کے نام سے مشہور ہیں اور ۳۷۰ ہجری میں فوت ہوئے ان کی کتاب ''احکام القرآن'' ہے اور کتاب احکام القرآن جو ابو بکر ابن العربی کی کتاب جو ۵۴۳ ہجری میں فوت ہوئے بھی ہے۔ جیسا کہ بعض مفسرین نے آیات احکام القرآن کا خاص اہتمام کیا ہے، انہوں نے اس پر طویل وقفہ کیا ہے اور وہ احکام بیان کیے ہیں جو ان آیات سے مستفاد ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں اقوال الفقہاء بھی جمع ہیں، اس قسم کی تفاسیر میں امام قرطبی کی تفسیر ہے، جو ۶۱۷ ہجری میں فوت ہوئے، ان کی کتاب کا نام ''الجامع لاحکام القرآن'' ہے۔ اور چھٹی صدی ہجری کے فقہاء میں سے امام طبرسی کی تفسیر ہے اس کا نام ''مجمع البیان فی تفسیر القرآن'' ہے یہ اور اس طرح کی کتب نے موجودہ زمانے میں آیات احکام کی طرف رجوع کرنا اور ان کے احکام ومعانی کا ادراک آسان کر دیا ہے۔

قرآن کی معرفت میں شامل ہے کہ ناسخ ومنسوخ آیات کی معرفت حاصل ہو، گو کہ اس قسم سے متعلقہ آیات قلیل مقدار میں ہیں لیکن مجتہد کے لیے اس کی معرفت ضروری ہے، اس حوالے سے تصنیف شدہ کتابوں میں سے کتاب ''الناسخ والمنسوخ'' ہے جو امام ابو جعفر محمد بن احمد جو النحاس کے نام سے مشہور ہیں کی تصنیف ہے جو ۳۳۸ ہجری میں فوت ہوئے، مذکورہ چیزوں کے علاوہ مجتہد کے لیے احکام سے متعلقہ آیات کے اسباب نزول کی معرفت ضروری ہے کیونکہ اس کی معرفت اس کے لیے آیات کی مراد سمجھنے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اسے سنت کی معرفت ہو:

کہ مجتہد صحیح اور ضعیف احادیث کی معرفت رکھتا ہو، اس کے راویوں کا حال ان کی علامت، ان کا ضبط وورع اور ان کی فقاہت جانتا ہو اور وہ متواتر احادیث اور آحاد کو جانتا ہو، اور وہ احادیث کے معانی اور ان کے ذکر کے اسباب سمجھتا ہو اور وہ صحت وقوت میں اس کے درجات پہچانتا ہو اور ان کے درمیان میں ترجیح کے قواعد جانتا ہو اور ناسخ ومنسوخ جانتا ہو اور اس کے لیے یہ شرط نہ ہے کہ وہ تمام احادیث کو جانتا ہو بلکہ اس کے لیے کافی ہے کہ احادیث احکام جانتا ہو اور ان احادیث کی معرفت کے لیے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ اسے یہ احادیث زبانی یاد ہوں۔ بلکہ یہ کافی ہے کہ اس کے پاس صحیح احادیث والی کتابیں ہوں، اور وہ ان میں صحیح احادیث کے مقام جانتا ہو جیسا کہ یہ بھی کافی ہے کہ اس کے پاس علمائے جرح وتعدیل کی کتابیں ہوں حتیٰ کہ وہ راویوں کے حالات پہچان لے اور مذکورہ چیزوں کا کافی ہونا ہم نے اس لیے ذکر کیا ہے کہ کیونکہ موجودہ وقت میں مجتہد کی طرف سے اتنی معرفت حدیث بھی مشکل ہے۔ علمائے حدیث اور اماموں کی طرف رجوع اور ان پر اعتماد کرنا ضروری ہوتا ہے۔

علماء نے تمام احادیث احکام کو جمع کرنے کا اہتمام کیا ہے اور اس بارے میں کتابیں تصنیف کی ہیں اور ابواب کے اعتبار سے ان کی ترتیب دی ہے، اور اس کی مطول اور مختصر شروحات لکھی ہیں اور اس میں علماء نے احکام اور اس کے قریب علماء امصار کے اقوال بھی بیان کر دیئے ہیں اور ان کی اسانید پر کلام کیا ہے، جن کتب احادیث نے مجتہدین کیلئے احادیث احکام تک پہنچنا آسان کر دیا ہے اور ان کے احکام ومعانی کو سمجھنا آسان کر دیا ہے ایسی کتب میں سے ”نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار“ ہے جو شیخ محمد بن علی الشوکانی کی تصنیف ہے۔ لیکن سنت صحیحہ کی کتب اور ان کی شروحات میں صرف احادیث احکام پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ اسے اصول فقہ کی معرفت ہو:

اصول فقہ کا علم ہر مجتہد اور فقیہ کے لیے ضروری ہے، جیسا کہ ہم مقدمہ میں ذکر کر چکے ہیں کیونکہ اس علم سے مجتہد دلائل شرع اور ان کی طرف رجوع کرنے میں ترتیب کو پہچان سکتا ہے اور اس سے استنباط کے طرق جان سکتا ہے اور وہ الفاظ کے معانی پر طریقے اور ان دلالتوں کی

قوت معلوم کر سکتا ہے اور یہ جان سکتا ہے کہ کس کو مقدم کرنا ہے اور کس کو موخر کرنا ہے اور دلائل میں ترجیح کے قواعد اور دیگر ابحاث جان سکتا ہے جن پر علم اصول فقہ میں بحث کی جاتی ہے، علماء قدیم وحدیث نے اس علم میں بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں، جنہوں نے علماء کے لیے ان کی ابحاث وقواعد پر واقف ہونا آسان کر دیا ہے۔

پانچویں شرط مقامات اجماع کی معرفت:

مجتہد کیلئے ضروری ہے کہ اجماع کے مقامات کو پہچانے تاکہ اس کی وضاحت ہو جائے، اور جن آیات میں اجتہاد و بحث کی ضرورت ہے ان میں ان قواعد و مقامات کی مخالفت نہ کرے۔

چھٹی شرط مقاصد شریعت:

اجتہاد کی شرائط میں سے ہے کہ مجتہد کو شریعت کے مقاصد اور احکام کے علل اور لوگوں کے مصالح کی معرفت حاصل کر سکے تاکہ اس سے ان احکام کو استنباط کر سکے جن پر شریعت نے بطریق قیاس نص بیان نہیں کی۔ یا مصلحت کی بناء پر اور ان عادات کی بناء پر جن میں لوگ اپنے معاملات میں مانوس ہوتے ہیں اور جس میں ان کی مصلحت ثابت ہو، اسی بنیاد پر لوگوں کی مصلحتوں کی رعایت کے لوازم سے اور استنباط احکام کے لیے ضروری ہے کہ مجتہد لوگوں کے عرف وعادات سے واقف ہو کیونکہ ان عادات کا خیال رکھنا ان کی مشروع مصلحتوں کا خیال رکھنے کے مترادف ہے۔

ساتویں شرط اجتہاد کی فطری صلاحیت:

ہماری رائے میں یہ شرط بھی ضروری ہے گو کہ اصولیوں نے صراحتاً اس کو بیان نہیں کیا کہ مجتہد میں اجتہاد کی فطری صلاحیت ہونی چاہیے، اس طرح کہ اس میں لطافت ادراک کے ساتھ فقاہت عقلیہ، ذہن کی درستگی، نفاذ بصیرت، حسن فہم اور سمجھ کی تیزی ہونی چاہیے کیونکہ اس فطری صلاحیت کے بغیر کوئی شخص مجتہد نہیں بن سکتا اگرچہ وہ تمام شروط اجتہاد سیکھے ہو لیکن اسی جبلی صلاحیت کے بغیر وہ مجتہد نہیں بن سکتا۔ ہمارا یہ قول عجیب بھی نہیں ہے کہ انسان کا عربی زبان، اس کے علوم اور اوزان شعر جان لینا اس کو شاعر نہیں بنا دیتا جب تک کہ اس میں شعر کہنے کی فطری صلاحیت نہ ہو۔ اجتہاد میں بھی ایسا ہی حال ہے۔ اور جلیل القدر مجتہدین علوم

اجتہاد اور اس کے وسائل و آلات میں دوسروں پر فائق نہ تھے بلکہ اس فطری صلاحیت کی وجہ سے ممتاز تھے، جو انہیں حاصل تھی۔

۳۸۵۔ کس چیز میں اجتہاد جائز ہے اور کس میں جائز نہیں:

تمام احکام شرعیہ اجتہاد کا محل بننے کیلئے مناسب نہیں ہیں، اسی لیے بعض علماء اصول فرماتے ہیں۔ ''ہر وہ حکم شرعی محل اجتہاد ہے جس میں قطعی دلیل موجود نہ ہو۔'' یعنی وہ احکام شرعیہ جن میں قطعی دلائل ہیں وہ اختلاف اجتہاد کے محتمل نہیں ہیں، جیسا کہ نماز، روزہ کی فرضیت، حرمت زنا وغیرہ۔ ایسے احکام جن کے بارے میں قطعی دلائل ملتے ہیں اور اتنے عام ہیں کہ ان میں کوئی عالم و جاہل معذور نہیں بلکہ سب برابر اسے جانتے ہیں۔ رہے وہ احکام جن میں قطعی نصوص وارد نہیں ہیں، بلکہ ان کے بارے میں ظنی الثبوت یا ظنی الدلالۃ وارد ہے یہ وہ ہیں جن میں اجتہاد چلے گا، جب وہ دلیل ظنی الثبوت ہوگی اور یہ حدیث میں ہی ممکن ہے تو مجتہد اس کے ثبوت نص کو تلاش کرے گا اور اس حدیث کی سند کی قوت، اس کی مضبوطی اور اس کے رواۃ کا میلان دیکھتا ہے، اس طرح کی مزید ابحاث جس میں غور و فکر کا تقاضا ہوتا ہے، مجتہدین ایسے مسائل میں بڑا اختلاف رکھتے ہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک مجتہد کے ہاں ایک حدیث ثابت ہوتی ہے، جبکہ دوسرے مجتہد کے نزدیک وہ ثابت نہیں ہوتی لہٰذا وہ اس پر عمل نہیں کرتا۔

رہے ظنی الدلالۃ احکام، تو ان میں اجتہاد کا معنی ان کی مراد کو واضح کرنا ہے، اس طرح کہ وہ لفظ کی معنی پر دلالت کی قوت اور ایک دلالت کو دوسری پر ترجیح کی معرفت حاصل کرتا ہے ان امور میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے اگرچہ الفاظ کی دلالتوں اور بعض کی بعض پر ترجیح دینے میں قواعد و ضوابط اور معیاروں میں وہ متفق ہیں بلکہ کبھی تو وہ ان عام موازین میں بھی اختلاف کرتے ہیں، اس وقت ان کا یہ اختلاف استنباط میں وسعت پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ ان کا امر و نہی کے موجب میں بھی اختلاف ہے اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ کیا عام کی اپنے افراد پر دلالت ظنی ہے یا قطعی؟ مطلق اور مقید کے ساتھ اس کے تعلق وغیرہ جیسا کہ ان کے بعض کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

اسی طرح اجتہاد ان مسائل میں بھی جاری ہوتا ہے، جن کے بارے میں شارع کی طرف سے نص نہیں وارد ہوئی۔ اس صورت میں مجتہد دیگر دلائل شرعیہ مثلاً قیاس وغیرہ کی

طرف مجبور ہوتا ہے۔

بلا شبہ مجتہدین کی آراء ان دلائل کی صحت اور کیفیت استنباط اور ان کی بنیاد پر احکام مستنبط کرنے میں مختلف ہوتی رہتی ہیں۔

۳۸۶۔اجتہاد کسی وقت یا جگہ کے ساتھ خاص نہیں ہے:

اجتہاد کو کوئی وقت یا جگہ مقید نہیں کر سکتی مطلب یہ ہے کہ یہ کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں ہے کہ دوسرے وقت میں ٹھیک نہ ہو، نہ یہ کسی خاص جگہ کے ساتھ مقید ہے کہ دوسری جگہ منعقد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی بنیاد تو صرف یہ ہے کہ کسی شخص میں اس کی شرائط مکمل ہوں، اور یہ امر ہر زمانے میں ممکن ہے، اس کو ایک وقت کو چھوڑ کر دوسرے وقت کے ساتھ مقصور کرنا جائز نہیں ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فضل وسیع ہے وہ متاخرین کو چھوڑ کر متقدمین کے ساتھ خاص نہیں ہے، علماء نے منصوص انداز سے یہ بات بیان کی ہے کہ کوئی وقت بھی کسی ایسے مجتہد سے خالی نہ ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام اور رسول اللہ ﷺ کی رسالت کو لوگوں کو سمجھا تا رہے اور جو بعض علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا کہا ہے اس کی وجہ یہ حرص ہے کہ جاہل لوگ اس کو کھیل نہ بنالیں اور بلا علم اجتہاد کا دعویٰ نہ کر دیں ان کے اس قول سے مراد یہی جھال ہیں نہ کہ علماء و مجتہدین۔

اس طرح اجتہاد قیامت تک باقی رہے گا، اور تمام ایسے لوگوں کے لیے مباح ہے کہ جن میں اجتہاد کی شرائط پائی جاتی ہوں، اس عظیم مرتبہ و منصب کی طرف صرف وہ چڑھ سکتے ہیں جو اصل میں اجتہاد کے مستحق ہیں، سو تب اجتہاد کسی خاص گروہ قوم و نسل، شہر اور زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، شرائط کے ساتھ یہ سب لوگوں کے لیے جائز ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کے لیے شرع بنائی ہے سب کی ذمہ داری ہے کہ اس پر غور و فکر کریں اور اس کے احکام کو سمجھیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُھَا﴾ (محمد: ۲۴)

"تو کیا وہ قرآن میں غور نہیں کرتے، یا کچھ دلوں پر ان کے قفل پڑے ہوئے ہیں؟"

اور اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ اجتہاد علم کے اعلیٰ مراتب میں سے ایک مرتبہ ہے اور علم سب لوگوں کے لیے جائز ہے بلکہ علم شرع شریف کی طرف رغبت دلائی ہے اور ارباب علم کی تعریف کی ہے اور اس میں اضافہ طلب کرنے کی ترغیب دی اور لوگوں کو تعلیم دی کہ وہ یہ کہا کریں قُلْ رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا٥(طٰه: ١١٤) ''اے اللہ! میرے علم میں اضافہ فرما۔''

۳۸۷۔اجتہاد کا حکم:

جو اجتہاد کرنے کا اہل ہے اس پر اجتہاد کرنا واجب ہے یعنی اس میں اجتہاد کا ملکہ ہو اور تمام اسباب ووسائل بھی موجود ہوں تو مجتہد پر لازم ہے کہ وہ بحث ونظر کے ذریعے دلائل سے حکم شرعی کو مستنبط کرے، اس کے اجتہاد کے نتیجے میں ملنے والے حکم ہی اس کے حق میں حکم شرعی ہے، اس کے لیے اس کی اتباع واجب ہے، کسی اور کی تقلید میں اس کو ترک کر دینا اس کے لیے جائز نہیں ہے، اب اگر وہ اجتہاد میں درست مسلک تک پہنچا تو اس کو دو اجر ہیں، اگر خطا کر گیا تو بھی ایک اجر ملے گا، اسی بارے میں نبی کریم ﷺ سے فرمان مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب حاکم اجتہاد کرے اور درست فیصلہ کرے تو اس کے لیے دو اجر ہیں لیکن اگر خطا کر گیا تو اس کے لیے ایک اجر ہے۔

۳۸۸۔اجتہاد کا بدل جانا اور ٹوٹ جانا:

اجتہاد کی بنیاد اس پر ہے کہ حکم شرعی کو تلاش کرنے میں غور وفکر کرے اور بقدر وسعت اپنی کوشش صرف کرے مجتہد نے اگر کسی مسئلہ میں بحث کی اور گہری نظر سے دلائل کو جانچا اور اس سے مسئلہ تک پہنچنے میں پوری قوت صرف کی تو اس کے لیے یہی حکم واجب ہوگا، وہ اسی کا فتویٰ بھی دے گا، لیکن اگر اسی مسئلہ میں اس کی رائے بدل گئی تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے نئے اجتہاد پر عمل کرے اسی کا فتویٰ دے اور اپنا پہلا قول ترک کر دے۔

اور جب مجتہد حاکم ہو اور اپنے اجتہاد کے موافق کسی مسئلہ میں فیصلہ دے تو کسی دوسرے حاکم کو یہ حق حاصل نہیں کہ اس کے اجتہاد کو توڑے۔

کیونکہ قانون یہ ہے کہ اجتہاد اس جیسے اجتہاد سے ٹوٹ نہیں سکتا لیکن جب حاکم پر اسی پہلے مسئلے جیسا دوسرا مسئلہ پیش آ جائے اور اس کے لیے نئی رائے ظاہر ہو اسی مسئلہ میں تو حاکم کو

اختیار ہے کہ نئی رائے سے فیصلہ کرے، لیکن پہلا حکم ختم نہ ہوگا بلکہ جاری رہے گا، مطلب یہ ہے کہ سابقہ قضاء کے فیصلے مسلم قاضی کے لیے فائدہ مند نہ ہیں، اس کی مثال یہ واقعہ ہے کہ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے مسئلہ حجریہ میں فیصلہ یہ دیا کہ والدین کی اولاد وارث نہ ہوگی پھر اس کے بعد ویسا ہی مسئلہ پیش آیا تو اس میں فیصلہ یہ دیا کہ (اخیافی) اولاد الام کی موجودگی میں والدین کی اولاد وارث بنے گی، اب پہلے فیصلے والوں نے یہ اعتراض کیا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ وہ فیصلہ ہم نے ماضی میں کیا تھا، یہ اب کیا ہے لیکن جب اجتہاد نص قطعی کے مخالف ہوتو وہ ٹوٹ جائے گا، اس کا اعتبار نہ رہے گا کیونکہ وہ درحقیقت اجتہاد نہیں ہے۔

۳۸۹۔ جزوی اجتہاد:

اس کا مطلب یہ ہے کہ عالم کبھی ایک مسئلے میں مجتہد ہوتا ہے دوسرے میں نہیں ہوتا یعنی وہ ان مسائل میں اپنے پاس موجودہ وسائل کی بناء پر بعض مسائل میں اجتہاد پر قادر ہوتا ہے اور بعض پر قادر نہیں ہوتا۔

جیسا کہ اس نے میراث کے تمام دلائل ونصوص کا احاطہ کرلیا ہے اور اس بارے میں سنت اور اقوال علماء جس قدر اس کو میسر ہوتے ہیں اس کی بنیاد پر وہ اسی مسئلہ میں فیصلہ کرتا ہے اس صورت میں اس کو چاہیے کہ وہ انہی مسائل میں اجتہاد کرے، کیونکہ باقی مسائل میں اس کے پاس اجتہاد کے وسائل میسر نہیں ہیں۔

بعض علماء جزوی اجتہاد کے ممنوع ہونے کے قائل ہیں، لیکن پہلا قول ہی راجح ہے اور پہلے مجتہدین کی سیرتیں بھی اسی چیز پر دلالت کرتی ہیں کہ ان سے لوگ کئی ایک مسائل دریافت کرتے تو وہ ان میں سے بعض کا جواب دیتے اور باقی مسائل سے توقف کرکے فرماتے میں نہیں جانتا۔

الفصل الثانی:

التقلید

۳۹۰۔ تقلید لغتاً قلادہ سے ماخوذ ہے، یعنی وہ چیز جو کوئی شخص دوسرے کے گلے میں لٹکاتا ہے۔

اور اصطلاحاً: امام غزالی رحمہ اللہ نے فرمایا، بغیر دلیل کے کسی قول کو قبول کرنا، دیگر نے فرمایا: بلا حجت کسی ایسے شخص کا قول قبول کرنا (عمل کرنا) جس کا قول حجت نہیں بن سکتا دوسروں نے بھی اسی معنی میں فرمایا کہ تم کسی ایسے شخص کے قول کو قبول کرلو جبکہ تمہیں علم نہ ہو کہ اس کا یہ قول کس دلیل سے آیا ہے، ان تمام تعریفات کا خلاصہ یہ ہوا کہ تقلید یہ ہے کہ دلیل وقوت دلیل کے بغیر کسی اور کی رائے کو لے لینا جس طرح وہ عیب کی وجہ فسخ نکاح کی رائے رکھے اس لیے کہ فلاں مجتہد نے یہ کہا ہے اس کو اس کی دلیل کا اور قوت دلیل کا علم نہ ہو۔

۳۹۱۔ تقلید کا حکم:

شریعت میں اصلاً تقلید کی مذمت ہے، کیونکہ یہ بلا دلیل کسی کی اتباع کرنا ہے، نیز اس میں مقلدین کے درمیان ایک مذموم تعصب بھی ہوتا ہے۔

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا عملی شرعی احکام میں تقلید جائز ہے یا نہیں؟ بعض علماء مطلقاً اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، وہ مکلف پر واجب قرار دیتے ہیں کہ وہ اجتہاد کرے اور اس کے وسائل وادوات سیکھے، جبکہ دیگر مطلقاً جواز کے قائل ہیں، خواہ کوئی اجتہاد کر سکے یا اس سے عاجز ہو جبکہ بعض کا مذہب تفصیل والا ہے کہ جو اجتہاد سے عاجز ہے اس کے لیے تقلید جائز ہے اور جو مجتہد ہے اجتہاد پر قادر ہے اس کے لیے تقلید حرام ہے، یہی قول راجح ہے۔

لوگوں نے مسئلہ تقلید میں دفاعی اور اختلافی انداز میں کثیر کلام کیا ہے اس بارے میں فریقین میں سخت اختلاف ہے اس بارے میں میری رائے یہ ہے کہ مسئلہ بالکل واضح ہے اس میں بحث وجدال اور لمبی لمبی تقریروں کی ضرورت نہیں کہ ہر شخص سے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت مطلوب ہے، قرآن کے صریح فرامین اسی چیز پر دلالت کرتے ہیں جن میں سے یہ فرمان بھی ہے:

﴿وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ۝﴾ (ال عمران:۱۳۲)

''اور اللہ اور رسول کا حکم مانو، تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔''

﴿وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ (الحشر: ۷)

''اور رسول تمھیں جو کچھ دے تو وہ لے لو اور جس سے تمھیں روک دے تو رک جاؤ۔''

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا۝﴾ (النسآء: ۶۵)

''پس نہیں! تیرے رب کی قسم ہے! وہ مومن نہیں ہوں گے، یہاں تک کہ تجھے اس میں فیصلہ کرنے والا مان لیں جو ان کے درمیان جھگڑا پڑ جائے، پھر اپنے دلوں میں اس سے کوئی تنگی محسوس نہ کریں جو تو فیصلہ کرے تو وہ تسلیم کر لیں، پوری طرح تسلیم کرنا۔''

﴿اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾ (الاعراف:۳)

''اس کے پیچھے چلو جو تمھاری طرف تمھارے رب کی جانب سے نازل کیا گیا ہے۔''

اب بلا استثناء ہر مکلّف پر اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت فرض ہے، اب یہ واجب اس بات کو حتمی طور پر لازم قرار دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مشروع کردہ احکام قرآن کی معرفت حاصل کرے اور احادیث رسول اللہ ﷺ کو جانے اور اللہ کے مشروع کردہ احکام کی معرفت کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنے سے اور اس کی مراد سمجھنے سے احکام سے فائدہ حاصل کرنے سے ممکن ہو سکتی ہے۔

اگر مکلّف ان نصوص میں صریحاً کوئی حکم نہ پائے تو اجتہاد کرے گا، جیسا کہ شرع کا حکم یہی ہے لہٰذا وہ شریعت کی روشنی میں اور اس کی عمومی بنیادوں پر اور اس کے معانی ومقاصد کے زیر سایہ اجتہاد کرے گا، معرفتِ احکام کا یہی سیدھا راستہ ہے، بلا شبہ اس راستے سے یہی لازم آتا ہے کہ اس کو ادراک کی معین مقدار کی معرفت ہو، کسی شخص کے حسب حال اور حسب علم قلیل ہو یا کثیر ہو تا کہ وہ اس مقدار پر پہنچ سکے، جس کے سبب وہ اجتہاد کے بلند منصب تک پہنچنے کا اہل بن سکے، لیکن جب مکلّف اس طریق سے معرفت احکام سے عاجز ہو تو اس کی ذمہ داری یہی ہے کہ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو حکم دیا ہے، وہ جس حکم کی معرفت چاہتا ہے اس

واقعہ کے بارے میں اہل علم سے اللہ تعالیٰ کا فیصلہ وحکم پوچھیں، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ (النحل: ۴۳)

''سوتم اہل علم سے پوچھو، اگر تم نہیں جانتے۔''

اس کو یہ لازم نہ ہے کہ وہ ایک خاص عالم سے ہی مسئلہ دریافت کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس پر یہ لازم نہیں کیا اور الزام شرعی کے بغیر کسی پر کچھ لازم نہ ہے، آیت نے اہل علم سے سوال کا حکم دیا ہے کسی خاص عالم سے پوچھنے کا حکم نہیں دیا، صرف اس پر یہ ضروری ہے کہ زیادہ علم وفضل اور عدل وورع والے شخص کا انتخاب کرے، جس قدر اس کی یہ بات معروف ہو، کیونکہ کوئی شخص اسی بات پر قادر ہوسکتا ہے:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ۲۸۶)

''اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے بڑھ کر تکلیف نہیں دیتے۔''

یہ مسئلہ اجتہاد وتقلید میں ہماری رائے ہے کتاب وسنت کے نصوص بھی اسی بات پر دلالت کر رہے ہیں اور یہی سلف صالحین رحمہم اللہ کا منہج ہے، کیونکہ مجتہد کبھی بطریق اجتہاد واستنباط علم حاصل کرتا جبکہ ایک عام شخص احکام شرع مجتہدین سے پوچھتا اور اس بارے میں وہ کسی خاص شخص کو خاص نہ کرتا کہ وہ کسی اور سے سوال نہ کرے۔

۳۹۲۔ تقلید المذاہب:

مذاہب اسلامیہ، مدارس فقہیہ اپنے مؤسسین کے نام سے معروف ہوئے جو بڑے مجتہدین تھے۔ جن کے لیے علم واجتہاد اور صلاح وتقویٰ کی شہادت دی جاتی تھی کچھ مذاہب وہ تھے کہ ان کے مذہب والوں کی وفات سے ان کے اثرات ختم ہوگئے اور ان کی آراء واقوال میں سے صرف وہ رہ گئے جنہیں ہم اختلاف مذاہب کی کتب میں پاتے ہیں، انہی مٹنے والے مذاہب میں سے امام اوزاعی وسفیان ثوری رحمہما اللہ وغیرہ کے مذاہب ہیں لیکن کچھ مذاہب ایسے ہیں کہ جو ابھی تک باقی ہیں ان کے پیروکار موجود ہیں اور ان کی مؤلفات بھی ہیں جو ان کی آراء واقوال بیان کرتی ہیں سوال یہ ہے کہ کیا ان کی تقلید جائز ہے یا نہیں؟

ہم نے کہا کہ مجتہد کی ذمہ داری ہے کہ وہ احکام کو ان کے اصل مصادر سے بطریق بحث ونظر اخذ کرے اس کے لیے تقلید جائز نہیں ہے اور جو اجتہاد نہیں کرسکتا تو اس پر فرض ہے کہ وہ

اہل علم سے دریافت کرے اور اہل علم سے کبھی تو بالمشافہ سوال کرنا ہوتا ہے اور کبھی ان کے ان اقوال کی طرف رجوع کرنے سے ممکن ہوتا ہے جو صحیح کتب میں جو قابل توثیق ہیں مروی ہیں اس بنیاد پر ایک عام شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ معین مذاہب میں سے خاص مذہب کی پیروی کرے جو کہ اب تک چلے آرہے ہیں اور ہم تک بنقل صحیح آتے ہیں لیکن ہم درج ذیل باتیں ذہن میں رکھیں گے۔

۱۔ کہ مذاہب اسلامیہ نصوص شریعت اور ان سے احکام کے استنباط کے لیے مدارس فقہیہ ہیں، احکام کی معرفت اور استنباط میں یہ فقہی مناہج ہیں یہ کوئی نئی شریعت اور اسلام کے علاوہ کچھ اور نہیں ہیں۔

۲۔ شریعت اسلامیہ جو صرف کتاب وسنت کے دلائل ہیں، کسی بھی مذہب سے بڑی اور وسیع ہے کوئی مذہب اس سے بڑا اور وسیع نہیں ہے۔

۳۔ شریعت اسلامیہ تو ہر مذہب کے خلاف حجت ہے لیکن کوئی مذہب شریعت اسلامیہ کے خلاف حجت نہیں ہے۔

۴۔ ان مذاہب کی اتباع کا جواز صرف اس لیے ہے کہ یہ احکام شریعت کو شریعت کے پیروکاروں کو بتانے کا ذریعہ ہیں، یعنی یہ ایسا ذریعہ ہیں جو ہمیں اللہ کا قرآن وحدیث میں نازل کردہ فیصلہ بتاتے ہیں جب یہ بات واضح ہو جائے کہ مذہب فلاں اس مسئلہ میں خطا کر رہا ہے اور درست رائے فلاں کے پاس ہے اور وہ درست رائے واضح طور پر درست بھی ہو تو اس شخص کو چاہیے کہ اس خطا والے مذہب سے ہٹ کر دوسرے درست مذہب کو قبول کرے۔

۵۔ کسی معین مذہب کے پیروکار کے لیے جائز ہے کہ بعض مسائل میں کسی اور شخص کی تابع داری کر لے کیونکہ اس پر یہ ضروری نہیں ہے کہ اس مذہب کے تمام اجتہادات پر لازمی عمل پیرا ہو، جبکہ اس کے پاس کوئی دلیل ہو جو اسے اس معین شخص کے مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف پھیرنے کا سبب بنی ہو، جیسا کہ اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ کسی مسئلہ میں وہ شرعی حکم کسی ایسے مجتہد سے دریافت کر لے جو اس کا ہم مذہب نہیں ہے، اور یہ بھی جائز ہے کہ دوسرے مذہب والے مفتی کے فتوے پر عمل کر لے۔

۶۔ مقلد پر لازم ہے کہ اپنے مذہب پر مذموم تعصب سے اپنے آپ کو پاک کرے لیکن مذاہب کوئی اسلام کو بکھیرنے کا نام تو نہیں ہے، نہ وہ کوئی اسلام کو نسخ کرنے والے ادیان ہیں بلکہ وہ تو شریعت کی تفسیر اور فہم کے اسباب ہیں، اور اسلام کی طرف جھانکنے کی کھڑکیاں ہیں، بحث وفہم اور دراست ہیں مناہج ہیں اور استنباط میں علمی اسالیب ہیں اور یہ تمام اس چیز کی معرفت تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں جو اللہ کریم نے نازل فرمایا اور اس کو شریعت کا حصہ بنا دیا۔

۷۔ ہم اختلاف مذاہب سے کبھی تنگی محسوس نہیں کرتے کیونکہ فہم واستنباط میں اختلاف تو ایک بدیہی اور طبعی امر ہے کیونکہ یہ تو عقل بشری کے لوازم میں سے ہے، عقلیں، ادراک اور فہم تو قطعاً مختلف ہیں۔ نتیجتاً وہ فہم واستنباط میں بھی لازماً مختلف ہوں گے بلکہ ہم تو اس علمی وفقہی اختلاف پر فخر کرتے ہیں کہ جس نے ہمارے لیے ایک عظیم فقہی خزانہ مہیا کیا ہے، اور فقہ کی حیات ونمو کے دلائل سے اسے معتبر سمجھتے ہیں اس لحاظ سے بھی کہ وہ ہمارے فقہاء عظام کی وسعت فکری کے دلائل ہیں اور یہ ان کی خدمت شریعت مکرمہ کی ذمہ داری اٹھانے کا ثبوت ہیں۔

۸۔ آخر میں یہ ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم ان مختلف مذاہب کے مجتہدین کی رفعت قدری کا اعتراف کریں اور ان کے ساتھ احترام وادب والا معاملہ روا رکھیں۔ ان کے حق میں دعا کریں اور یہ نظریہ رکھیں کہ اگر انہوں نے درست فیصلے کیے تو بھی اجر کے مستحق ہوئے اور خطا کر گئے تو بھی اجر دیئے گئے، اور اللہ کے فرمان کے مطابق ان کیلئے یوں دعا گو ہیں:

﴿وَالَّذِيْنَ جَآءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ﴾ (الحشر: ١٠)

''اور (ان کے لیے) جو ان کے بعد آئے، وہ کہتے ہیں اے ہمارے رب! ہمیں اور ہمارے ان بھائیوں کو بخش دے جنھوں نے ایمان لانے میں ہم سے پہل کی اور ہمارے دلوں میں ان لوگوں کے لیے کوئی کینہ نہ رکھ جو ایمان لائے، اے ہمارے رب! یقیناً تو بے حد شفقت کرنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

تیسری فصل:

شریعت اسلامیہ میں اختلاف

۳۹۳۔ تمہید:

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: ''ہمیں اللہ تعالیٰ نے اجتماع والفت کا حکم فرمایا ہے اور اس نے ہمیں فرقہ بازی اور اختلاف سے منع کیا ہے۔ [1] جو ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے وہ سچی بات ہے قرآن کریم نے بھی یہ بات کہی ہے اور سنت مطہرہ میں بھی یہ بات آئی ہے۔ ہمارے پروردگار تبارک وتعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وَ اعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّ لَا تَفَرَّقُوْا﴾ (ال عمران: ۱۰۳) ''اور تم سب اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوطی سے تھام لو اور فرقہ بازی نہ کرو۔'' اور اس ذات بزرگ و برتر نے فرمایا ہے: ﴿وَ لَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ تَفَرَّقُوْا وَ اخْتَلَفُوْا مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ﴾ (ال عمران: ۱۰۵) ''اور تم ان لوگوں کی طرح نہ ہو جانا جنہوں نے فرقہ بازی کی اور واضح دلائل آ جانے کے بعد ہی انہوں نے اختلاف کیا۔'' سنت نبویہ سے اس متعلق کئی احادیث ہیں، ایک حدیث کو امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے کہ ''تم اختلاف نہ کرو، بے شک تم سے پہلے لوگوں نے اختلاف کیا تو وہ ہلاک ہو گئے۔'' جامع ترمذی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث مروی ہے ''کہ جماعت پر اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ہے اور جو الگ ہوا تو وہ آگ میں الگ پھینکا جائے گا۔'' یہ اور اس کی مثل قرآن کریم اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک سنت سے ہمیں جو دلائل ملتے ہیں وہ ایک ہی بات پر متفق ہیں اور وہ ہے وحدت اور الفت کا حکم نیز فرقہ بازی اور اختلاف کی ممانعت۔

۳۹۴۔ خلاف اور اختلاف کا مفہوم:

لغت میں اختلاف کا مطلب ہوتا ہے کہ چیز پر اتفاق نہیں ہے یعنی ہر بندہ اپنے اقوال، احوال اور آراء میں دوسروں کا طریقہ چھوڑ دے اور اپنا پکڑ لے، اس کا مطلب عدم مساوات بھی ہے کہ جہاں برابری نہیں ہے وہاں اختلاف ہے، مخالفت ضد کو بھی کہتے ہیں، اس کے لیے خَالَفَهٗ مُخَالَفَةً کا لفظ بولتے ہیں، یہ بھی اسی چیز پر دلالت کرتا ہے جس پر لفظ اختلاف

[1] مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ: ۱۹/ ۱۱۶۔

کرتا ہے گو کہ اس کا معنی زیادہ عام ہے کیونکہ ضد میں لازم نہیں ہوتا کہ دونوں مختلف بندے ضد ہوں۔ البتہ دونوں ضد مختلف ضرور ہوتے ہیں۔ [1]

۳۹۵۔ فقہاء کے نزدیک اصطلاحی معنیٰ میں اختلاف سے مراد آراء، نظریات، ادیان اور اعتقادات کا اختلاف ہے جن کی بنیاد پر انسان آخرت اور دنیا میں سعادت یا شقاوت حاصل کرتا ہے۔ [2]

۳۹۶۔ خلاف

جسے فقہاء کی اصطلاح میں اختلاف ہی کہا جاتا ہے، لیکن امام شاطبی رحمہ اللہ نے اپنے موافقات میں یہ نظریہ اختیار کیا ہے کہ ''خلاف وہ ہے جو گمراہ کن خواہش کے سبب سے پیدا ہو، اس میں شارع کے قصد کی کوشش ادلہ شرعیہ کی اتباع سے نہیں'' لہذا: وہ قابل اعتناء نہیں ہے۔ کیونکہ وہ خواہش سے پیدا ہوا ہے، جیسا کہ شرع اسلامی میں قطعی صحیح امور کی مخالفت کسی شمار میں نہیں آتی۔

رہا اختلاف: تو ان کے نزدیک یہ ان مسائل اجتہادیہ میں مجتہدین کی آراء سے آتا ہے جن میں کوئی قطعی نص نہیں ہوتی۔ یا جیسے انہوں نے کہا ہے کہ جو چیز دو واضح طرفوں کے مابین مسائل کے تعارض میں آجائے جو مجتہدین کی نظروں میں ہے اس کا سبب بعض ادلہ کا مخفی ہونا اور ان پر اطلاع نہ ہونا ہے۔ [3]

۳۹۷۔ درحقیقت جو کچھ امام شاطبی رحمہ اللہ نے خلاف اور اختلاف میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے یہ ان کی اپنی ایک اصطلاح ہے جس کی ہم کوئی سند نہیں دیکھتے۔ فقہاء خلاف اور اختلاف کو ایک ہی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں جو کہ اس چیز کا نام ہے جس پر فقہاء مسائل اجتہاد میں متفق نہ ہوئے، قطع نظر اس کے کہ وہ صحیح ہے یا غلط ہے یا وہ شاذ بات کہی جا رہی ہے۔ انہی استعمالات میں سے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا قول ہے:

یہ کئی قیاسوں سے بڑھ کر قوی ہے جن کی طرف اکثر مذاہب اور اختلاف کی گہرائی میں

---

1. لسان العرب: ۱/ ۴۳۰۔ ومابعدھا۔ مفردات القرآن، امام راغب الاصفهانی.
2. الموافقات للشاطبی: ۴/ ۱۱۰، ۱۴۴ ومابعدھا.
3. مجموع فتاویٰ ابن تیمیه: ۲۰/ ۴۲.

جانے والے اصول فقہ میں کرتے ہیں۔" آپ رحمہ اللہ کا یہ قول بھی ہے کہ "علماء کے مابین اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ اس پر واجب نہیں ہے۔" ❶

مقدمہ ابن خلدون میں ہے کہ "تم جان لو کہ یہ فقہ جو ادلہ شرعیہ سے حاصل کردہ ہے اس میں مجتہدین کے مابین بہت اختلاف ہے، یہ ان کے نقطۂ نظر اور علمی ادراک کی بناء پر اختلاف ہے جس کا وقوع لازمی ہے۔" ❷ ابن تیمیہ اور ابن خلدون کی آراء سے واضح ہوتا ہے کہ اختلاف فقہاء کی آراء کا نام ہے، قطع نظر اس کے کہ اختلاف کی اہمیت کیا ہے، وہ درست ہے یا خطاء ہے، یہی خلاف کا مفہوم ہے۔

۳۹۸۔ اختلاف کی ممانعت سے کیا مستفاد ہے:

جب اسلام اجتماع اور الفت کا حکم دیتا ہے اور فرقہ بازی واختلاف سے روکتا ہے تو اس امرونہی سے ذیل کی چند باتیں سمجھ آتی ہیں:

اوّل: اختلاف ایسی چیز ہے جس کا انسانوں کے مابین واقع ہو جانا ممکن ہے، کیونکہ اگر اس کا وقوع محال ہوتا تو شرع اسلامی اس سے نہ روکتی، نہ مکلفین سے اس کو چھوڑنے اور عدم وقوع کا مطالبہ کیا جاتا، کیونکہ محال میں واقع ہونے کی ممانعت فضول بات ہے، جس سے حکمت والا شارع پاک ہے۔

ثانی: جب اختلاف ایسی چیز ہے جس کا انسانوں میں وقوع اور صدور ممکن ہے تو اس سے بچنا بھی ممکن ہوگا، اس کی ضد یعنی اتفاق کو حاصل کرنا بھی ممکن ہوگا کیونکہ شریعت اسلامیہ کا اصول معروف ہے کہ مکلف صرف مقدور چیز کا بنایا جائے گا یا محال کا مکلف نہیں بنایا جائے گا۔

ثالث: جب اختلاف شریعت اسلامیہ میں ممنوع ہے تو پھر یہ مذموم بھی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ مذمت نہی کے پیچھے آتی ہے یا اس کے ساتھ ملتی ہے، سوائے مستثنیٰ حالات کے۔

رابع: جب اختلاف ممنوع ہے اور مذموم بھی تو جو اس میں واقع ہوگا یا اس سے تعلق رکھے گا اس پر ذمہ داری لازم ہوگی اور اسے سزا بھی ملے گی، جیسا کہ مذموم منہیات کے بارے میں شرعی قاعدہ ہے۔

---

❶ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۳/ ۱۱۷.

❷ مقدمہ ابن خلدون ص۴۵۶.

۳۹۹۔ چند سوالات:

جب اختلاف (جیسا کے ہم بتا چکے ہیں) کا ہونا ممکن ہے، اس سے بچنا ممکن ہے، وہ ممنوع اور مذموم ہے اور اختلاف والے کو سزا ملے گی، تو ہم یہاں سوال کرتے ہیں کہ انسانوں کے درمیان وقوع اختلاف کے امکان کی آخری حد کیا ہے؟ یعنی آیا اس کا وقوع نادر ہے یا کثیر ہے یا وہ حتمیت اور لزوم کے درجے کو پہنچتا ہے؟ کیا مسلمان آپس کے اختلاف سے مستثنٰی ہیں یا نہیں؟ پھر کیا اختلاف ایک نوع ہے یا انواع ہیں؟ کیا اگر یہ انواع موجود ہوں تو سب انواع قابل مذمت ہیں یا ان میں سے بعض کی صرف مذمت کی جائے گی؟ وقوع خلاف کا سبب کیا ہے؟ اس سے بچاؤ کیسے ممکن ہے؟ کیا سب اختلاف کرنے والوں کو سزا ملے گی؟ اس کے علاوہ بھی کئی سوالات ہیں جو اس موضوع پر ذہن میں آتے ہیں، پھر ہر سوال کی شاخوں میں کئی سوال نکلتے ہیں۔

درحقیقت یہ موضوع بہت وسیع ہے، اس کا ایک مفصل بحث یا مجلہ کے مضمون میں احاطہ ممکن نہیں ہے، اس وسعت کے باوجود میں نے اس متعلق کچھ لکھنا چاہا ہے، تفصیل کو چھوڑ کر اور موضوع کے احاطہ کو کسی اور موقع کے لیے چھوڑنے کی خواہش کے ساتھ۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

اول، وقوع اختلاف

۴۰۰۔ انسانی طبیعت:

انسان اپنی شکلوں، صورتوں اور رنگوں کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ایسا اختلاف جس میں محال ہے کہ ہم کوئی دو بندے ایسے پائیں جن میں آپس کی پوری مماثلت ہو کہ ان کے جسم اور شکل کا ہر حصہ ایک جیسا ہو، یہ اختلاف درحقیقت ہمارے پروردگار تبارک وتعالیٰ کی عظیم قدرتوں پر دلالت کرنے والا ہے، قرآن کریم نے اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کی دلالت پر اس نے تنبیہ کی ہے، اللہ جل وعلا نے فرمایا: ﴿خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَ اَلْوَانِكُمْ﴾ (الروم: ۲۲) ”اور اس کی نشانیوں میں آسمانوں اور زمین کی تخلیق ہے اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کا اختلاف ہے۔“

انسان کا اختلاف شکل وصورت کی حد تک نہیں ٹھہرتا، وہ اس سے دور اور خطرناک حد تک

نکل جاتا ہے، یہ ان کی صلاحیت، استعداد، میلان، توجہ، عقل، سمجھ، ادراک، طبیعت، سوچ وغیرہ اہم معاملات تک جاتا ہے جو انسان کی حقیقت باطنی سے فروغ پاتا ہے۔ اس اعتبار سے انسان کا اختلاف بہت زیادہ ہے، اس کا شمار و احاطہ مشکل ہی نہیں ناممکن ہے کوئی انسان اپنی ذات کے بارے میں دل کی خواہشات، میلانات، سوچ، توجہ، تبدیلی، انقلاب، رضا، ناراضی، محبت، کراہت، اقدام، حملہ وغیرہ کے بارے میں مکمل احاطہ نہیں کرسکتا۔ اس لیے رسول اللہ ﷺ اکثر اپنی دعا میں فرمایا کرتے تھے ''اے دلوں کو پھیرنے والے میرے دل کو ایمان پر پھیر دے۔'' یا جیسے آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: ''اگر میں یہاں کہہ دوں تو مبالغہ نہیں کہ انسان اگر اپنے بارے میں بتانا چاہے، اپنے اندر کے احساسات کی اطلاع کرنا چاہے تو وہ نہیں کرسکتا، یہ بہت سے اختلافات بھی اسی طرح ہیں، یہ بھی قدرت الٰہیہ کے عظیم ترین دلائل میں سے ہے۔

۴۰۱۔ اس انسانی اختلاف کی بنیاد پر ان کے اعتقادات، تصورات اور آراء میں بہت زیادہ اختلافات پیدا ہوگئے، حق کی رؤیت اس کا ادراک، اس کا قرب یا اس سے دوری، اس کی محبت یا اس پر ناراضی، اس کے لیے زندگی یا اس پر گزران وغیرہ معاملات میں لوگ اس درجہ تک چلے گئے کہ حق کی رؤیت میں بعض مطلق اندھے ہوگئے، وہ عظیم خالق جل جلالہ کا انکار کر بیٹھے، بلکہ بعض لوگ اس عظیم خالق کے انکار پر اصرار کرنے لگے، وہ گائے، پتھر، درخت یا انسان کو پوجنے پر راضی ہوگئے، یہ انسان کی طبیعت میں قابلیت و استعداد کی حد کو واضح کرتی ہے جس میں ضلالت، جہالت اور حماقت کا بھی ڈر ہوتا ہے۔ فطری بات ہے کہ اعتقادات، تصورات و آراء کا انسانوں کے مابین اختلاف فرقہ بازی کا نتیجہ اور دنیا و آخرت میں سعادت یا شقاوت کا باعث بنتا ہے۔

۴۰۲۔ اختلاف سے چھٹکارہ نہیں:

جس اختلاف کا ہم نے ذکر کیا ہے، یہ انسان کی تخلیق و تکوین کا لازمہ ہے، اگر اللہ تعالیٰ چاہتے تو سب انسانوں کو ایک طرز پر ایک ہی صورت پر بنا دیتے لیکن اللہ عزوجل نے یہ نہیں چاہا کیونکہ اگر ایسا کر دیتے تو انسان ایسا نہ ہوتا جیسا کہ ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں بلکہ وہ کوئی اور ہی جنس ہوتا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَّاحِدَةً وَّلَا يَزَالُوْنَ مُخْتَلِفِيْنَ ۝ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (ہود: ۱۱۸۔۱۱۹)

''اور اگر تمہارا رب چاہتا تو لوگوں کو ایک امت بنا دیتا، لیکن وہ ہمیشہ اختلاف کرتے رہیں گے۔ مگر جن پر تمہارا رب رحم کر دے اور اسی لیے اس نے ان کو پیدا کیا ہے۔'' اس آیت مبارکہ کے ذیل میں تفسیر رازی میں ہے کہ ''اس سے مراد لوگوں کی ادیان، اخلاق اور افعال میں فرقہ بازی ہے۔''[1] اللہ جل جلالہ اگر چاہتے تو لوگوں کو ایک عادت، ایک طرز، ایک صلاحیت پر بغیر کسی فرق واختلاف کے پیدا کر دیتے، لیکن اس ذات بزرگ و برتر نے یہ نہیں چاہا، کیونکہ اس انسانی طبیعت کی نوع روئے زمین پر موجود نہیں ہے، اس نے ان کو موجود حالت پر پیدا کر دیا ہے، لہٰذا ان کا اختلاف واضح حق کو پہنچانے میں بھی اختلاف ہی بنتا ہے، اس واقعی اختلاف سے کوئی نہیں بچتا سوائے اس کے جس پر اللہ تعالیٰ کی رحمت ہو جائے، انہیں حق کی راہ ملتی ہے وہ اس میں اختلاف نہیں کرتے، بلکہ وہ اس پر متفق رہتے ہیں گو کہ وہ مختلف ادیان والے اہل باطل کے مخالف ہی رہتے ہیں۔[2]

امام ابوبکر آجری فرماتے ہیں: اللہ عزوجل نے اپنی کتاب میں ہمیں اطلاع فرمائی ہے کہ اس کی مخلوق کے مابین اختلاف ضروری چیز ہے تاکہ وہ جسے چاہے گمراہ کرے اور جسے چاہے ہدایت دے پھر انہوں نے آیت ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ اُمَّةً وَّاحِدَةً﴾ لکھ دی۔[3]

۴۰۳۔ یہاں یہ بات ضرور ذکر کرنی چاہیے کہ جو کچھ ہم نے انسانی فطرت کے متعلق کہا ہے کہ اس پر اختلاف کا لزوم ہوتا ہے اس کا مطلب بلا قید وشرط کے وقوع اختلاف کا حتمی ہونا نہیں ہے، تمام اوقات واحوال وظروف میں اختلاف نہیں ہوتا، ان کا اتفاق بھی ہمیشہ محال نہیں ہوتا، حق پر بھی ان کا اتفاق محال نہیں ہوتا، جو ہم نے کہا ہے کہ انسانوں کا طبیعت، میلانات وادراک وغیرہ میں اختلاف ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں اس بات کی کافی صلاحیت ہوتی ہے کہ جب بھی اختلاف کے احوال وظروف تیار ہوں اور اس کی رکاوٹیں ختم ہوں تو وہ اختلاف میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ جب فطرت سلیمہ ہو انسان حق کو پالیتا ہے، اس سے اسباب اختلاف دور ہو جاتے ہیں۔

---

[1] تفسیر الرازی: ۸/ ۷۶.

[2] فتح البیان فی مقاصد القران از علامہ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ اور ظلال القرآن از سید قطب رحمہ اللہ ۱۲/ ۱۴۹.

[3] کتاب الشریعۃ للآجری: ۱۴.

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اپنی معرفت اور ادراک حق کی فطرت پر پیدا کیا ہے، لیکن ہوسکتا ہے کہ یہ فطرت خراب اور منحرف ہو جائے، وہ حق کو نہ دیکھے اور ایسے لوگ اختلاف کر لیں، اس کا انحراف ممکن ہے کیونکہ انسان کو اس قبیل سے بنایا گیا ہے کہ وہ انحراف کو قبول کرتا ہے، اس ساری گفتگو کی دلیل اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے یہ فرامین ہیں: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ۳۰) ''تو آپ ﷺ اپنے چہرے کو دین کے لیے یکطرفہ قائم فرمائیے، اللہ تعالیٰ کی فطرت جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے، اللہ تعالیٰ کی خلقت میں کوئی تبدیلی نہیں ہے، یہی دین قیم ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔'' آپ ﷺ کا فرمان ہے: ''ہر پیدا ہونے والا ضرور فطرت پر پیدا ہوتا ہے، اس کے والدین اسے یہودی، عیسائی اور مجوسی بنا دیتے ہیں، جیسے چوپایہ سالم چوپائے کو جنم دیتا ہے، کیا تم ان میں ناک کٹا پاتے ہو؟ حتیٰ کہ تم ہی اس کی ناک کاٹتے ہو؟'' یہی انسان کی بہتری کے ہونے یا نہ ہونے کی استعداد پالینے کی مثال ہے جب اس کے حاصل کرنے یا نہ کرنے کے اسباب موجود ہوں۔

۴۰۴۔ مسلمانوں کے درمیان اختلاف:

جب انسانوں کے درمیان اختلاف ان کی طبیعت کا لازمہ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے تو کیا یہ مسلمانوں کے مابین ہوسکتا ہے کہ وہ بھی دوسروں کی طرح اختلاف کریں؟ حقیقت میں قرآن کریم نے ہمیں اختلاف سے روکا ہے اور اس پر ڈانٹا ہے، اسی طرح حدیث شریف بھی ہے۔ اس کے باوجود اختلاف مسلمانوں کے مابین لازمی ہوگا، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے اس ارشاد میں وعدہ فرمایا ہے: ''تم ضرور اپنے سے پہلوں کی پیروی کرو گے، ہم نے کہا: اے اللہ کے رسول ﷺ! یہود و نصاریٰ کی؟ فرمایا: اور کس کی؟''[1] ہم سے پہلے لوگوں کا طریقہ اختلاف و اختراق کا تھا، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے: ''یہود اکہتر فرقوں میں بٹ گئے، نصاریٰ بہتر ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے اور میری امت ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی۔''[2]

---

[1] مختصر صحیح مسلم للمنذری: ۲/ ۲۹۱.

[2] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر للمناوی: ۲/ ۲۰.

۴۰۵۔ یہاں یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم کے مطابق اختلاف اور فرقہ واقع ہو کر رہنے والا ہے اور اس ممنوع اختلاف کے واقع ہونے کی خبر رسول اللہ ﷺ نے دی ہے تو اس کی حکمت کیا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جو اختلاف واقع ہوگا وہ پوری امت کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خبر دی ہے کہ ''میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق پر غالب رہے گی، ان کی مخالفت کرنے والا ان کا نقصان نہ کر سکے گا حتیٰ کہ قیامت قائم ہو جائے گی۔'' یا جیسے آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: ''بلا شک یہ جماعت اختلاف کی ممانعت سے نفع اٹھائے گی، وہ حق پر پکی رہے گی، اس پر متفق ہوگی اور مختلف نہ ہوگی۔ نفس علم جسے اللہ تعالیٰ ناپسند کرتے ہیں، یعنی اختلاف اور جسے اللہ تعالیٰ پسند کرتے ہیں یعنی اتفاق جو ہے اور اللہ تعالیٰ کی خبر وقوع کی تصدیق یہ سب کچھ مسلمان کیلئے بہتر ہے کیونکہ اس میں مسلمان کو شرع کی خبروں پر زیادہ یقین ملتا ہے۔ پھر یہ ڈرانا رسالت کے مضامین میں سے ہے، یہ معلوم ہے کہ مضامین رسالت کی تبلیغ واجب ہے، گو کہ ان مضامین کو قبول نہ کرنا اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے کہ اسے بعض لوگ یا سب لوگ قبول نہ کریں گے۔ پھر مسئولیت اور اس کے نتیجے میں بدلہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب اطلاع دی جائے اور ڈرا دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الاسراء: ۱۵) ''اور ہم عذاب دینے والے نہیں حتیٰ کہ ہم کسی رسول کو مبعوث کر دیں۔'' لہٰذا: اختلاف سے ڈرانا اور اس سے روکنا ضروری ہے حتیٰ کہ لوگوں پر حجت قائم ہو جائے۔

ثانی: اختلاف اور مختلفین کی انواع۔

۴۰۶۔ اختلاف کی انواع:

ہم نے کہا ہے کہ انسانوں کے درمیان اختلاف ایسی چیز ہے جس کا ان کی بشری طبیعت تقاضا کرتی ہے اور وہ فطرت جس پر ان کو پیدا کیا گیا ہے جب بھی اس کے اسباب وظروف مہیا ہو جائیں۔ لہٰذا وقوع اختلاف میں کوئی اچنبھی بات نہیں ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کی تمام اقسام مذموم ہین اور نہ ہی سب اختلاف کرنے والے مذموم ہیں فی الواقع مسئلہ تفصیل کا محتاج ہے، نصوص شریعت اور اختلاف کرنے والوں کے احوال کے وسیع مطالعہ سے

پتہ چلتا ہے کہ اختلاف کی تین انواع ہیں:

پہلی نوع: مذموم اختلاف اور یہ اختلاف کرنے والے بھی مذموم ہیں۔

دوسری نوع: ممدوح اختلاف اور یہ اختلاف کرنے والے بھی قابل تعریف ہیں۔

تیسری نوع: جس اختلاف کی گنجائش ہے اور اس کے کرنے والے ماجور ہوں گے۔

۴۰۷۔ مذموم اختلاف:

اس کی بھی اقسام ہیں، ان مذموم انواع میں سے قبیح ترین کفر کا اختلاف ہے جہاں انسان اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے اور اس کے ساتھ کفر کرنے میں تقسیم ہوتے ہیں، اللہ اور اس کے پیغامات کو ماننے والے اور نہ ماننے والے بن جاتے ہیں، قرآن کریم نے اس اختلاف کی طرف ایک سے زائد آیات میں اشارہ کیا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿هٰذٰنِ خَصْمٰنِ اخْتَصَمُوْا فِيْ رَبِّهِمْ﴾ یعنی دو اختلاف کرنے والے ہیں جنہوں نے اپنے رب کے بارے میں اختلاف کیا ہے، ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ ان دو جھگڑا کرنے والوں سے مراد مومن اور کافر ہیں، کہتے ہیں مجاہد اور عطاء سے یہی منقول ہے، ابن جریر رحمہ اللہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اس کو ترجیح دی ہے، صاحب کشاف اور رازی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، وہ کہتے ہیں: کہ مومنوں کا گروہ اور ان کی جماعت نیز کافروں کا گروہ اور ان کی جماعت یہاں مراد ہے، سب کافر اس میں شامل ہیں۔[1] یہ بات بھی واضح ہے کہ کافر جو مومنوں کے خلاف ہیں ان کا اختلاف مذموم ہے۔

۴۰۸۔ مذموم اختلاف میں سے اہل بدعت اور خواہش پرستوں کا اختلاف بھی ہے جو اسلام کی طرف نسبت کے دعوے دار ہیں لیکن ان کو خواہش کے پیچھے لگنے کی وجہ سے خواہش پرستوں کا نام دیا جاتا ہے، یعنی جو ان کے دل چاہتے ہیں، وہ حق کے خلاف ہوتا ہے ایسی فاسد اور باطل تاویلات کے ساتھ جنہیں مومن کا دل قبول ہی نہیں کرتا الا یہ کہ اس کے ساتھ خواہش ملی ہو۔ ایسے لوگوں میں سے خوارج بھی ہیں، جنہوں نے اپنی خواہشات کے مطابق قرآن کی بھی تاویل کر لی، انہوں نے مسلمانوں کی جماعت والے حق کی مخالفت کی ان سے الگ ہو گئے، ان کا خون بہانا انہوں حلال جان لیا۔ خوارج کی مذمت اور ان کے شر کو دور کرنے

[1] تفسیر ابن کثیر: ۳/ ۲۱۲۔ تفسیر الکشاف: ۳/ ۱۵۔ تفسیر الرازی: ۲۵/ ۲۱۔

کے متعلق کئی احادیث آئی ہیں گو ان سے لڑنا بھی پڑے، ان احادیث کا نچوڑ اس طرح نکالا جاسکتا ہے کہ بندہ جب اپنی خواہش کے تابع ہو جاتا ہے وہ گمراہی کی اتھا گہرائی میں جا گرتا ہے گو وہ بہت عبادت گزار ہو۔ سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما کے سامنے خوارج کی نمازوں اور محنتوں کا ذکر کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: یہ یہود و نصاریٰ سے بڑھ کر محنت نہیں کر رہے جبکہ وہ گمراہ ہیں۔ [1]

رہے اہل بدعت تو عام صورت وہ ایسے لوگ ہیں جو اسلام میں ایسی نئی باتیں لاتے ہیں جن کو اللہ اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مشروع نہیں فرمایا۔ اس لیے وہ شریعت کی مخالفت اور اسلامی آداب کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ اصطلاح شرعی میں بدعت وہ ہے جسے اللہ اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مشروع نہیں فرمایا، یعنی ہر وہ عمل جس کا شرع اسلامی نے واجبی یا مستحب حکم نہیں دیا۔ لیکن جس کا واجب یا مستحب امر دیا ہے اور وہ امر ادلہ شرعیہ سے معلوم ہو تو وہ اس دین سے ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، عہد نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ معمول تھا یا نہیں تھا بلکہ اس امر پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے بعد عمل کیا گیا، اس کی مثال مرتدین اور خوارج سے قتال ہے، یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے ہے اس سے خارج نہیں ہے، اسی طرح خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کی سنت بھی دین سے ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی پیروی کا حکم دیا ہے۔ [2]

۴۰۹۔ مذموم اختلاف میں سے وہ بھی ہے جو مذاہب اسلامیہ کے مقلدین کے مابین واقع ہوتا ہے، جو ان کو اس اعتقاد پر برانگیختہ کرتا ہے کہ ان کے متبوع کی بات ہی برحق ہے، اس کا مخالف قطعی باطل ہے پھر اس کے نتیجے میں خطرناک باتیں سامنے آتی ہیں جس سے مسلمان کی بات اور جماعت کو بکھیرا جاتا ہے۔

مثلاً جو ان کا مذہبی مخالف ہو اس کے پیچھے نماز نہیں ہوتی، کبھی معاملہ اس سے بڑھ کر لڑائی جھگڑوں تک چلا جاتا ہے جیسا کہ ماضی میں ہو چکا ہے۔ بلاشبہ اختلاف کی یہ نوع قطعی مذموم ہے اس کی کوئی اچھی صورت نہیں۔ کیونکہ اسلامی مذاہب اس کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہیں کہ قرآن و سنت کی شرعی نصوص اور ان کی بنیاد پر استنباط کی مختلف صورتیں ہیں۔ مسلمان پر اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ کی اتباع واجب ہے، جب مسلمان اس

[1] کتاب الشریعة للامام ابی بکر الآجری ص ۲۸۔

[2] مجموع فتاوی ابن تیمیه: ۴/ ۱۰۸.

کے ادراک سے ذاتی طور پر عاجز آ جائے تو اس کے لیے مشہور اور معتبر مذاہب اسلامیہ میں سے کسی ایک کی اتباع جائز ہے واجب نہیں ہے جن کے ائمہ تقویٰ، پرہیز گاری، نیکی اور فقہ میں معروف تھے۔ ان مذاہب میں سے کسی ایک کی پیروی کرنے والے مقلد پر لازم ہے کہ اسے معلوم ہو کہ اس مذہب کی تقلید اس کے اس کو درست سمجھنے کی وجہ سے ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی شریعت کی وضاحت کی ہے، لیکن یہ گمان اسی مذہب پر بند نہ ہو جس کی اس نے پیروی کی ہے کیونکہ یہ امت مسلمہ کے اہل اجتہاد وحق کے درمیان پھیلی ہوئی بات ہے۔ کسی مقلد کو بالکل یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی اور مذہب کے پیروکار مقلد کا رد کرے یا اس بنیاد پر اس سے دشمنی رکھے، اس کے مذہب کو قطعی باطل خیال کرے اور اس کے پیچھے نماز نہ پڑھے، کیا اسے معلوم نہیں کہ سلف صالحین جن میں اس کا متبوع امام بھی ہے اپنے فقہی اختلافات کے علی الرغم ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔

۴۱۰۔ مذموم اختلاف میں سے وہ بھی ہے جو مقلدین اور دیگر منکرین تقلید کے درمیان ہوتا ہے، مقلد کبھی ایسا عمل چھوڑ دیتا ہے جو سنت سے ثابت ہے کیونکہ اس کے مذہب کا یہ قول نہیں ہے مثلاً نماز میں رکوع جاتے ہوئے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع الیدین کرنا ہے، متبع سنت کا اس پر رد کیا جاتا ہے مقلد اسے اس وجہ سے قبول نہیں کرتا کہ اس کے مذہب کا یہ قول نہیں ہے لہٰذا: وہ متبع سنت پر اس وجہ سے سختی کرتا اور سخت زبان بولتا ہے، کبھی دشمنی اور قطع تعلقی پر اتر آتا ہے، کبھی فریقین کے درمیان جھگڑا وغیرہ ہو جاتا ہے جو کہ ممنوع چیز ہے کیونکہ فرقہ بازی ممنوع ہے، اتفاق مطلوب ہے، رفع الیدین نماز کی ہیآت میں سے ہے اس کے ارکان میں سے نہیں ہے، اس ہیئت کو ادا کرنے والا بالکل اچھا کام کر رہا ہے۔ ایک ثابت شدہ سنت نبویہ کی اتباع کر رہا ہے، اس کو ترک کرنے والے کی حد یہ ہے کہ وہ اپنی جہالت کی وجہ سے معذور ہے، لیکن اس کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ جھگڑا، دشمنی، سخت رد کیا جائے جیسے کسی حرام کے مرتکب کا کیا جاتا ہے، اس کا تقاضا اچھے طریقے سے سمجھانا اور سنت کی راہنمائی میں خیر خواہی کرنا ہے، ساتھ یہ اعتقاد بھی ہو کہ اس مذہب کے امام نے اس سنت کو کسی قبول عذر کی وجہ سے نہیں لیا جس کو ہم آگے بیان کریں گے۔ اگر مقلد اس طرح کی بات قبول نہ کرے جیسے ہم نے رفع الیدین کی مثال دی ہے تو اس سے قطع تعلقی اور دشمنی رکھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اتفاق

واتحاد واجبات شرعیہ میں سے ہیں تو کسی واجب کو کسی مستحب کی وجہ سے چھوڑا نہیں جا سکتا۔

مذموم اختلاف کی ایک صورت فقہ والوں اور تصوف والوں کا اختلاف بھی ہے، پہلا گروہ دوسرے گروہ کے ہر دعوے کا رد کرتا ہے، دلوں کے احوال، ان کی پاکیزگی وصفائی کے ان کے نظریئے کو بھی قبول نہیں کرتا۔ جبکہ دوسرا گروہ پہلے کا رد ظاہر کے ساتھ چمٹنے اور باطن کا خیال نہ رکھنے پر کرتا ہے، کبھی تو وہ فقہ والوں کے مسلک کو کوئی وزن ہی نہیں دیتے۔ فریقین کے مابین اس نوع کا اختلاف بسا اوقات فرقہ بازی قطع تعلقی اور باہم بغضوں تک لے جاتا ہے، اس سے لوگ مذموم اختلاف کے اس درجے میں چلے جاتے ہیں جو ان کے شایانِ شان نہیں ہوتا۔

۴۱۱۔ قابل تعریف اختلاف:

شرعاً قابل تعریف اختلاف وہ ہے جو مسلمانوں کا مشرکین کے ساتھ ہو، کیونکہ یہ دین حق کو مضبوط پکڑنے کے لوازمات میں سے ہے، شریعت اسلامیہ نے مشرکین کی مخالفت کا حکم دیا ہے اور ان کی مشابہت اختیار کرنے سے روکا ہے، اس کا امر یا نہی ختم والزام کے طور پر آیا ہو یا ندب واستحباب کے طور پر۔ وہ امر یا نہی ان کے باطل اعتقادات اور ان کی خواہشات کے متعلق ہو یا ان کی عبادات اور ان کے ظاہری احوال کے متعلق ہو، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۝ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۚ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۖ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ۝﴾ (الجاثية: ۱۸۔۱۹) ”پھر ہم نے آپ کو دین کے کھلے رستے پر کر دیا تو اسی پر چلے چلو اور نادانوں کی خواہشوں کے پیچھے نہ چلنا۔ یہ اللہ کے سامنے آپ کے کسی کام نہیں آئیں گے اور ظالم لوگ ایک دوسرے کے دوست ہوتے ہیں اور خدا پرہیز گاروں کا دوست ہے۔“ ”جو نہیں جانتے“ اس لفظ میں ہر وہ بندہ داخل ہے جو آپ ﷺ کی شریعت کا مخالف ہے اور ”خواہشات“ میں ہر وہ خواہش داخل ہے جو مشرکین کے ظاہری احوال سے ہے جو ان کے باطل دین موجبات اور نتائج سے ہے۔ نبی کریم ﷺ نے طلوع آفتاب اور غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے اس بات کو علت بنا کر منع فرمایا کہ کفار اس وقت اس کو سجدہ کرتے تھے، تو مسلمانوں کی ظاہر میں بھی ان سے مشابہت منع ہے گو کہ ان کا مقصود مشابہت نہیں ہے پھر بھی منع کر دیا۔ سنت نبویہ سے ثابت ہے کہ (آپ ﷺ نے فرمایا)

''جس نے کسی قوم کی مشابہت اختیار کی تو وہ ان میں سے ہے'' یعنی وہ اس قدر مشترک کے ساتھ ان میں سے ہے جس میں اس نے ان کی مشابہت کی ہے۔ جیسے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ کی نص ''اقتضاء الصراط المستقیم'' میں ہے کہ مشرکین کے خوشی کے مواقع میں شرکت بھی ممنوع ہے، فرمایا: ''ان کی عیدوں میں ان کی مشابہت نہ کی جائے، ان کی دعوت قبول نہ کی جائے اور ان کا اس پر تعاون نہ کیا جائے، لیکن مشرکین کے طریقے کی ظاہر مخالفت کسی ضرورت یا مصلحت دینی کی بناء پر ترک کی جا سکتی ہے۔'' ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''اگر مسلمان دار حرب میں ہو یا دار کفر غیر حرب میں اسے ان یعنی کفار کی مخالفت کا حکم نہیں دیا گیا یعنی ان کے ظاہری طریقے پر کوئی نقصان نہیں ہے۔ بلکہ کبھی آدمی کے لیے مستحب ہے یا اس پر واجب ہے کہ کبھی ان کے ظاہری طریقے میں ان کے ساتھ شریک ہو جائے، جب اس میں کوئی دینی فائدہ ہو یعنی انہیں دین کی دعوت دینا، ان کا مسلمانوں سے نقصان دور کرنا وغیرہ اچھے مقاصد۔ [1]

۴۱۲۔ ممدوح اختلاف میں سے مسلمانوں کی جاہلیت کی رسوم، تقالید اور عبادات کی مخالفت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولٰى﴾ (الاحزاب) ''اور تم جاہلیت کے بناؤ سنگھار کا سا بناؤ سنگھار نہ کیا کرو۔'' آپ ﷺ کا فرمان صحیح بخاری و مسلم کی حدیث میں ہے: ((لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُوْدَ وَشَقَّ الْجُيُوْبَ وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ)) ''وہ ہم میں سے نہیں جس نے رخساروں کو مارا، گریبان چاک کرے اور جاہلیت کے دعووں کی طرح دعویٰ کرے۔'' جب مسلمانوں کا مطلوب افعالِ جاہلیت کی مخالفت ہو یہ کام انہیں چھوڑ کر، لاتعلق ہو کر اور بے پرواہ ہو کر ہی ہو سکتا ہے، جس نے ان روایات کو زندہ کیا، ان کا مطالبہ کیا، یا ان کی طرف بلایا تو وہ بڑی معصیت اور شرع اسلامی کی مخالفت میں مبتلا ہو جائے گا۔ حدیث مبارکہ میں آتا ہے: ''لوگوں میں سے اللہ تعالیٰ کے ہاں ناپسندیدہ تین ہیں (۱) حرم میں بے دینی پھیلانے والا (۲) اسلام میں جاہلیت کا طریقہ تلاش کرنے والا اور (۳) کسی بندے کے خون کا ناحق مطالبہ کرنے والا تاکہ وہ اس کا خون بہائے۔'' حدیث مبارکہ کے مفہوم میں شامل ہے، جاہلیت کے طریقے سے مراد، ان کی عبادات

---

[1] اقتضاء الصراط المستقيم: ۱۷۶۔ ۱۷۷.

وغیرہ میں عادات ہیں فعل جاہلیت پر سنت کے لفظ کا اطلاق لغت کی اصل میں وارد ہے۔[1]

۲۱۳۔ قابل قبول اختلاف:

یہ وہ اختلاف ہے جو فقہاء، مفتیان، حکام اور مجتہدین کا مسائل اجتہادیہ میں ہوتا ہے جہاں اجتہاد واختلاف کی گنجائش ہوتی ہے، جن میں کوئی نص قطعی نہیں ہوتی، اختلاف قبول ہونے کے کئی دلائل ہیں جن میں سے:

اوّل: حدیث صحیح میں نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: ''جب حاکم فیصلہ کرتا ہے، اجتہاد کرتا ہے اگر درست ہوا تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور جب اس نے فیصلہ کیا، اجتہاد کیا اگر غلط ہوا تو اس کے لیے ایک اجر ہے۔''

حدیث مبارکہ سے دلیل کی صورت یہ ہے کہ یہ مجتہد کی خطاء کے امکان میں صریح ہے، اس کا مطلب درست اور خطاء کرنے والے کے مابین وقوع اختلاف کا امکان ہے، یہ امکان فعلی طور پر وقوع اختلاف کے ساتھ واقع ہو چکا ہے۔ جب حدیث مبارکہ درست اور خطاء کرنے والے کے لیے حصول اجر کو ثابت کر رہی ہے یعنی دو مختلف مجتہدین کے لیے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کا اختلاف قابل قبول ہے کیونکہ اجر کسی مذموم کام پر نہیں ملا کرتا اور یہ واضح بات ہے۔

ثانی: عہد نبی ﷺ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف، مثلاً انہوں نے عصر کی نماز بنو قریظہ میں پڑھنے کا حکم سمجھنے میں اختلاف کیا، بعض نے وقت پر راستے میں نماز ادا کر لی، بعض نے وقت کے بعد بنو قریظہ میں ادا کی۔ نبی کریم ﷺ کو جب ان کے عمل کا علم ہوا تو آپ نے کسی فریق پر اعتراض نہیں کیا، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا اختلاف قابل قبول ہے۔

ثالث: رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد مسائل فقیہ اجتہادیہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف جس میں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم بھی تھے، ان میں سے کسی نے اس اختلاف پر رد نہیں کیا، تو یہ ان کی طرف سے اجماع ہو گیا کہ ایسا اختلاف قابل قبول ہے۔

رابع: دور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے لے کر آج تک فقہاء مسائل اجتہادیہ میں بلا کسی اعتراض کے اختلاف کرتے رہے ہیں تو یہ امت کے اجماع کی دلیل ہے کہ ایسا اختلاف قابل قبول ہے۔

---

[1] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر: ۱/ ۸۱.

۴۱۴۔قبول اختلاف کی شرائط:

مقبول اختلاف میں شرط ہے کہ وہ علم وبصیرت رکھنے والے فقہاء کے درمیان ہو جنہیں فقہ اور استنباط احکام کا علم ہو یعنی وہ مجتہد ہوں جن میں کتب فقہ واصول میں مذکور اجتہاد کی شرائط مکمل پائی جاتی ہوں، ان کا اجتہاد واختلاف فرعی مسائل میں ہو جن میں نظر واجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے، جن کے حکم پر کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو۔ کیونکہ جہاں نص آ جائے وہاں اختلاف کی گنجائش نہیں رہتی۔ مجتہدین کا مقصد حق وصواب تک پہنچنا ہو کچھ اور نہیں اس لیے ابن حزم رحمہ اللہ کا قول ہے ''صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف قابل ذم نہیں ہے کیونکہ انہوں نے حق کا قصد کیا اور اس تک پہنچنے کے لیے اجتہاد کیا لہٰذا: وہ ماجور ہوں گے۔''❶

مجتہد کو چاہیے کہ حق تک پہنچنے کے لیے آخری حد تک اپنی کوشش کرے، اگر کوئی کوشش میں کمی کرے گا پھر اختلاف کرے گا تو اس کا اختلاف مذموم ہے، مخالف کی مسئولیت بھی بڑھ جائے گی اگر وہ اجتہاد میں کرے گا جبکہ شرعی دلیل واضح ہو یا اس کی معرفت تھوڑی کی کوشش سے ہی ممکن ہو، بلکہ یہ بات اس کی مطلوب تک پہنچنے کے لیے کوشش میں کمی کرنے کی دلیل ہوگی، برخلاف اس کے کہ اگر دلیل شرعی مخفی ہو یا گہرائی میں ہو یا اس پر مطلع ہونا اور اس تک پہنچنا آسانی سے ممکن نہ ہو تو ان حالات میں اختلاف کرنے والے مجتہد کا قول دلیل کے تقاضا سے حق تک پہنچنے کے لیے اس کی عدم اطلاع کی دلیل ہوگا، برخلاف اس کے جس نے ممکن حد تک بہت کوشش کی لہٰذا: اس کا اختلاف بھی قابل قبول ہوگا۔

اس میں یہ بھی شرط ہے کہ یہ اختلاف فرقہ بازی، قطع تعلقی اور دلوں کے اختلاف تک نہ لے جائے، کیونکہ ایسی کسی صورت کا پایا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اختلاف کرنے والوں یا ان میں سے ایک فریق کے دل میں من مرضی شامل ہے لہٰذا: ایسے اختلاف کی بناء پر کبھی ایک فریق اور کبھی دونوں فریق قابل مذمت ہوں گے جب یہ اختلاف فرقہ بازی اور قطع تعلقی کا باعث ہوگا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متعلق بھی معروف ہے کہ ان کا مسائل اجتہادیہ کے فیصلوں اور فتاویٰ میں اختلاف ہوا، لیکن ان کے دلوں میں اختلاف نہ ہوا بلکہ وہ باہم محبت کرتے رہے۔

۴۱۵۔ ہمیں گوارا اختلاف کی ترغیب نہیں دینی چاہیے: باوجودیکہ اختلاف کی یہ قسم گوارا

❶ اصول الاحکام لابن حزم: ٦٤٥.

اور قبول ہے لیکن ہم اس کی ترغیب وتحریص نہیں کرتے لیکن اگر واقع ہو جائے تو کچھ عجب بھی نہیں ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ محبت اور اتفاق اختلاف سے بہر حال بہتر ہیں حتیٰ کہ مسائل اجتہادیہ میں بھی جہاں اختلاف گوارا ہوتا ہے گو کہ اختلاف کی گنجائش ہے لیکن اختلاف پر حرص اور رغبت رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس کا مطلب اس کو عمداً واقع کرنے کا جواز ہے اور مفہوم یہ ہوگا کہ شرعی دلیل کے مقتضی کی مخالفت کا جواز تاکہ اختلاف پیدا ہو جائے۔ یہ بات قطعاً باطل ہے، مقبول اختلاف کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ حق وصواب تک صرف پہنچنا مقصود ہو، اور یہ بات وقوع اختلاف کا شوق رکھنے میں نہیں ہوتی۔

۴۱۶۔ ''میری امت کا اختلاف رحمت ہے'':

ہماری باتوں پر بطورِ اعتراض بعض لوگ نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب ''ایک حدیث پیش کرتے ہیں کہ ''میری امت کا اختلاف رحمت ہے'' اس کا مفہوم تو اختلاف کا شوق اور اس کی رغبت ہے کیونکہ رحمت کی کوشش کرنی چاہیے اس کے اسباب بھی اختیار کرنے چاہیے اختلاف بھی اس کے اسباب میں سے ہے، یہ سب ہماری بات کے خلاف ہے کہ ہم اختلاف کی تحریص وترغیب کو اچھا نہیں سمجھتے؟ اس اعتراض کے جواب کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ حدیث صحیح نہیں ہے، سخاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعض اہل علم نے اسے بہت ہی ضعیف اسناد کے ساتھ ذکر کیا ہے اور بعض نے بسند ضعیف مرسل ذکر کیا ہے۔ [1] ابن دبیع شیبانی رحمہ اللہ کہتے ہیں: اکثر ائمہ کا قول ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، لیکن خطابی رحمہ اللہ نے اسے غریب الحدیث استطرادی ذکر کر دیا ہے اور انہوں نے بتا دیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ [2] امام سبکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ محدثین کے ہاں معروف نہیں ہے مجھے اس کی کوئی صحیح یا ضعیف یا موضوع سند نہیں ملی، میرے خیال میں اس کی کوئی اصل بھی نہیں ہے الا یہ کہ لوگوں کی بات ہو کہ کسی نے کہہ دیا: ''میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔'' تو بعض نے یہ بات پکڑ لی اور اسے کلام نبوت قرار دے دیا میں تو ہمیشہ سمجھتا رہا ہوں کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے اس کے بُطلان پر میری دلیل وہ آیات اور صحیح احادیث ہیں جو

---

[1] المقاصد الحسنة للسخاوی: ۲۶-۲۷.

[2] تمییز الطیب من الخبیث فیما یدور علی السنة الناس من الحدیث لابن الدبیع الشیبانی.

بتاتی ہیں کہ رحمت کا تقاضا اختلاف نہ کرنا ہے۔ [1] الجامع الصغیر میں سیوطی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: اسے نصر مقدسی نے الحجہ میں، اور رسالہ اشعریہ میں بیہقی رحمہ اللہ نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے۔ حلیمی، قاضی حسین، امام الحرمین وغیرہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، شاید اس کی تخریج حفاظ کی کسی کتاب میں ہو جو ہم تک نہیں پہنچی۔ المناوی سیوطی کے اس قول پر تعلق میں کہتے ہیں: ''سبکی نے کہا ہے (پھر ان کا قول ذکر کیا) پھر مناوی کہتے ہیں: حافظ العراقی نے فرمایا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ [2] محدث العصر الاستاذ، الشیخ محمد ناصر الدین البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اس کی کوئی اصل نہیں ہے، انہوں نے ابن حزم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کے متعلق فرمایا ہے کہ یہ باطل ہے اور جھوٹ بنائی گئی ہے۔ [3] اس بنیاد پر یہ حدیث غیر صحیح ہے یا بہت ہی ضعیف ہے اور اس جیسی حدیث سے حجت نہیں پکڑی جاتی اور نہ ہی وہ قابل استدلال ہوتی ہے۔

دوسری صورت: بالفرض اگر یہ قابل حجت ہو تو اس کو اس بات پر محمول کرنا ممکن ہے کہ اس سے مجتہدین کا ان مسائل میں اختلاف مراد ہے جن میں اس کی گنجائش ہو، وہاں اجتہاد واختلاف ان کے لیے اور ائمہ کے لیے رحمت ہوگا۔ ان کے لیے اس حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے ان کو اجر پہنچے گا۔ رہا امت کے لیے تو مجتہدین کا اختلاف اجتہاد کے بعد ہی ہوگا۔ ان پیش آمدہ مسائل میں ان کا اجتہاد شرعی احکام کی معرفت کے لیے جن میں نص نہیں ہے، امت کے لیے اس کی شرع اسلامی میں ترغیب دی گئی ہے۔ کیونکہ اس سے امت اپنے معاملات میں اور اپنے امور کے چلانے میں شرع اسلامی شریف اور اس کی فصیح گنجائش میں آجاتی ہے۔ اس راہ میں اس کا چلنا نص اور اجتہاد ہے، یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی رحمت کو دعوت دینا ہے۔ پھر مجتہدین کے مشکور اجتہاد کے بعد ان کا اختلاف ان کی آراء وادلہ کے اظہار کا وسیلہ ہے ان کا مقارنہ اور ان میں سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ترین کی پہچان ممکن ہوتی ہے اس طرح اس قول کی اتباع کی جاتی ہے، پھر اس بات میں شک نہیں کہ کتاب اللہ اور سنت رسول کے قریب ترین کی پیروی اللہ تعالیٰ کی رحمت کو دعوت دیتی ہے کیونکہ اسی قدر ممکن ہے۔

---

[1] تفسیر الآلوسی: ٤/ ٢٤.

[2] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر للمناوی: ١/ ٢١٢- ٢١٣.

[3] سلسلہ احادیث ضعیفہ والموضوعۃ للشیخ محمد ناصر الدین البانی: ٧٦.

۴۱۷۔ اقوال مجتہدین میں سے غلط اور صحیح:

جب مجتہدین کا اختلاف قابل قبول ہو تو کیا ان کے سب اقوال حق اور صواب ہوں گے۔ وہ سب درست ہوں گے یا نہیں؟

بعض کا مذہب ہے کہ جی ہاں ان کے سب اقوال حق و صواب ہوں گے، ان میں سے ہر ایک درست ہے، اس کی وضاحت و دفاع شعرانی رحمہ اللہ نے "المیزان" میں کہا ہے۔ انہوں نے ان کے اقوال کو اس طرح قرار دیا ہے کہ لوگوں کے احوال کے حساب سے وہ تخفیف اور تشدید سے خارج نہیں ہوتے، دین میں اپنی قوت اور ضعف کے اعتبار سے۔ شعرانی رحمہ اللہ کا میزان کے مقدمہ میں کہنا ہے "ہمارے علم کے مطابق علماء شریعت کے اقوال میں سے کوئی قول بھی قواعدِ شریعت سے خارج نہیں ہوتا، ان کے سب اقوال قریب اور اقرب یا بعید اور ابعد ہیں، ہر انسان کے مقام نظر سے، نورِ شریعت کی شعائیں ان کو شامل اور عام ہیں، گو کہ مقام اسلام، ایمان اور احسان کی نظر سے ان میں تفاوت ہے۔" پھر فرماتے ہیں تم ان کے اقوال میں سے کسی قول کو تخفیف و تشدید کے میزان کے دو مرتبوں سے خارج نہ پاؤ گے، جو بھی ان کے اقوال ہیں شریعت اپنی وسعت کے باوصف ان کو قبول کرنے والی ہے۔ [1]

۴۱۹۔ اکثر فقہاء کا مذہب ہے کہ حق ان اقوال میں سے کسی ایک میں ہوتا ہے، گو کہ ہم اس کا قطعی فیصلہ نہیں کر سکتے کیونکہ اس پر قطعی دلیل نہیں ہوتی، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اختلافات میں ایک دوسرے کی خطاء ہوتی تھی، اگر ہر مجتہد کا اجتہاد حق ہوتا تو خطاء نہ ہوتی۔

پھر یہ کہ اگر حق اقوال میں سے ایک میں ہے تو کیا مجتہد کو درست سمجھا جائے گا اس کے دوسروں کے ساتھ اختلاف کے علی الرغم یا نہیں؟ اس سوال پر بعض اقوال ہیں۔ ایک قول ہے کہ درست ایک ہی ہوگا، کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ دو مختلف قول درست ہوں، اسی کے تحت درست تو صرف قولِ حق والا ہوگا۔ دوسرا قول ہے کہ ہر مجتہد درست ہوگا گو کہ حق ایک کے ساتھ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ایک دوسرے کو درست ہونے کا مرتبہ عطاء کیا ہے اس بات کے علی الرغم کہ ایک دوسرے کی آراء کا رد ہوتا تھا۔

پھر بعض مجتہدین مختلفین کی خطاء کا قول اختیار کرنے والوں کا اس بات میں اختلاف ہے

[1] المیزان للشعرانی: ۱/ ۲،۶۔

کہ خطاء کاروں کو گناہ پہنچے گا، بعض کہتے ہیں: انہیں گناہ نہیں پہنچے گا بعض دیگر کہتے ہیں کہ ان کوان کی خطاء کے بقدر گناہ پہنچے گا۔ [1]

۴۱۹۔ اس مسئلہ میں حق یہ ہے کہ یہ مکمل طور پر حدیث سے مستفاد ہے ''کہ جب فیصلہ کرنے والا فیصلہ کرنے میں اجتہاد کرے اس نے اگر درست کیا تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر خطاء کر گیا تو اس کے لیے ایک اجر ہے۔'' یہ حدیث مبارک چند امور پر دلالت کرتی ہے:

اول: اقوال میں سے ایک ہی حق ہوگا، باقی سب خطاء ہوں گے۔

ثانی: جس مجتہد نے حق کو پایا وہی درست ہے اور جس نے حق کو نہیں پایا وہ خطاء کار ہے۔

ثالث: خطاء کار مجتہد پر کوئی گناہ نہیں ہے، اس کی دلیل اس کے لیے ایک اجر ہونا ہے، اجر گناہ کے ساتھ نہیں ہوتا، اس کا اجر اس کی خطاء پر نہیں ہے کیونکہ خطاء پر اجر نہیں دیا جاتا، اجر اس کے حق کے قصد اور اس تک پہنچنے کے لیے اپنی ہمت خرچ کرنے پر ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا فرمان ہے: ''خطاء پر اجر نہیں دیا جاتا، کیونکہ دین میں کسی کو خطاء کا حکم نہیں دیا گیا، اس کو اجر اس کے حق کے ارادے کی وجہ سے دیا جائے گا جس سے وہ خطاء کر گیا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الاحزاب: ۵) ''تم نے جس میں خطاء کی اس میں تمہارے لیے کوئی گناہ نہیں ہے اور لیکن جو تمہارے دلوں نے عمداً کیا ہو۔'' یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مجتہد مخطئی سے گناہ اٹھایا جائے گا۔

رابع: مجتہد سے مطلوب یہ ہے کہ وہ اجتہاد کرے، یہی اس کا فریضہ ہے، اس پر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے اجتہاد میں حق کو پالے جبکہ وہ اس تک پہنچنے پر قادر بھی نہیں ہے کیونکہ حدیث مبارکہ نے یہ درست پانا اس پر واجب نہیں کیا، اگر قدرت کے باوجود اجتہاد کو ترک کرے گا گنہگار ہوگا، اگر اس نے اجتہاد کیا لیکن اس کی قدرت میں حق کا ادراک اور معرفت صواب نہیں تھی اس کو اس کا مامور نہ کیا جائے گا۔ اس کی معرفت پر قدرت کی شرط کے

[1] جامع بیان العلم وفضله للامام ابن عبدالبر: ۲۱/ ۸۹، ۹۰۔ المستصفی للغزالی: ۲/ ۳۶۳ ومابعدها۔ الموافقات للشاطبی: ۲/ ۸۱۔ فواتح الرحموت: ۲/ ۳۸۰ ومابعدها۔ ارشاد الفحول للشوکانی: ص ۲۳۰۔

ساتھ۔ اگر اس کے اجتہاد نے ایک قول کا تقاضا کیا جو درحقیقت خطاء تھا تو اسے اس پر عمل کرنا چاہیے، اس لیے نہیں کہ وہ درست ہوگیا ہے یا اس قول کا اسے شرعاً حکم دیا گیا ہے بلکہ اس لیے کہ شرع نے اسے اپنے اجتہاد کے نتیجے پر عمل کا حکم دیا ہے، اور اس پر جس کی معرفت اس کے لیے ممکن ہوئی، وہ صرف اسی قول پر قادر ہو سکا جسے اس نے درست سمجھا تھا، تو اس کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ اس سے ممکن ہو سکا ہے، اس لیے نہیں کہ وہ درست ہے۔

اس کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ جب قبلہ کے متعلق اجتہاد کرنے والوں نے چاروں طرف منہ کر کے نماز پڑھ لی تو ان میں سے درست قبلہ تو قطعاً ایک نے ہی پایا ہے، سب نے وہ کیا جس کا ان کو حکم دیا گیا تھا، ان پر کوئی گناہ نہیں ہے، جو قبلہ کی پہچان سے عاجز رہے ان سے تعیین قبلہ ساقط ہوگیا، ان میں سے ہر ایک پر واجب ہوگیا کہ وہ اجتہاد کے بعد جس پر قادر ہوا وہی کر لے یعنی جس سمت کو اس نے جہت قبلہ کا اعتقاد کر لیا تھا، تو اس درست کا اسے حکم دیا گیا ہے لیکن اس کی معرفت پر قدرت کی شرط کے ساتھ، اسے حکم ہے کہ جس کو اس نے درست اعتقاد کر لیا اسے مان لے جب تک وہ اس پر قادر نہ ہوا تھا، تو اس حالت میں اس کی تعیین اس کی قدرت کی جہت سے ہے نہ کہ شرع اسلامی کی جہت سے۔[1]

ثالثاً، اختلاف کے اسباب

۴۲۰۔ مذموم اختلاف کے اسباب:

یہ اسباب سرکشی، خواہش اور جہالت کی طرف لوٹتے ہیں، کبھی یہ اسباب اکٹھے ہو جاتے ہیں تو اس سے اختلاف اپنی قبیح ترین شکل وصورت میں پیدا ہوتا ہے، کبھی متفرق ہوتے ہیں تو وہ ایسا مذموم اختلاف دیتے ہیں جو اختلاف کرنے والوں کے گناہ اور ان کی ہلاکت کے لیے کافی ہوتا ہے۔

۴۲۱۔ اوّل، سرکشی:

یہ حق سے تجاوز کو کہتے ہیں، ابن منظور کی لسان العرب میں ہے: ''کسی بھی چیز کی مقدار جو

---

[1] مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ: ۲/ ۲۷، ۳۰۔ نیز دیکھیے: جامع بیان العلم ابن عبدالبر: ۲/ ۸۹۔ الاحکام لابن حزم ص ٦٤٨۔ ارشاد الفحول للشوکانی: ص ۲۳۱.

کہ اس کی حد ہوتی ہے اس سے تجاوز اور آگے بڑھنا سرکشی ہے۔" اس بنیاد پر اہل علم نے سرکشی کی تعریفات میں کہا ہے کہ وہ فساد کا قصد، ظلم، حسد، تکبر اور جھوٹ ہے، کیونکہ ان اشیاء سے متعلق شخص ہی بسا اوقات اس حد سے تجاوز کرتا ہے جس کے پاس اسے ٹھہرنا چاہیے۔ قرآن کریم نے واضح فرمایا ہے کہ جس مذموم اختلاف میں اہل کتاب واقع ہو گئے تھے اس کے اسباب میں سے سرکشی بھی ہے، ان کا آپس میں اختلاف ہو یا مسلمانوں کے ساتھ ہو، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَّاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ وَاَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيْهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوْتُوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهٖ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ﴾ (البقرة: ۲۱۳)

"لوگ ایک ہی امت تھے، پھر اللہ تعالیٰ نے نبی بھیجے خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے، اور ان کے ہمراہ حق کے ساتھ کتاب اتاری، تاکہ وہ لوگوں کے درمیان ان باتوں کا فیصلہ کرے جن میں انھوں نے اختلاف کیا تھا اور اس میں اختلاف انھی لوگوں نے کیا جنھیں وہ دی گئی تھی، اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح دلیلیں آ چکیں، آپس کی ضد کی وجہ سے، پھر جو لوگ ایمان لائے اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنے حکم سے حق میں سے اس بات کی ہدایت دی جس میں انھوں نے اختلاف کیا تھا اور اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی طرف ہدایت دیتا ہے۔"

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ اِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَ مَنْ يَّكْفُرْ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ فَاِنَّ اللّٰهَ سَرِيْعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران: ۱۹)

"بے شک دین اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسلام ہی ہے اور وہ لوگ جنھیں کتاب دی گئی انھوں نے اختلاف نہیں کیا مگر اس کے بعد کہ ان کے پاس علم آ چکا، آپس میں ضد

کی وجہ سے اور جو اللہ تعالیٰ کی آیات کا انکار کرے تو بے شک اللہ بہت جلد حساب لینے والا ہے۔"

تفسیر ابن کثیر میں اس آیت کریمہ کے ذیل میں ہے: یعنی ان میں سے بعض نے بعض پر سرکشی کی انہوں نے آپس کے حسد، بغض اور غیبتوں کے سبب حق میں اختلاف کیا، ان میں سے بعض کو دیگر بعض کے بغض نے اس بات پر ابھارا کہ وہ اس کے تمام اقوال اور افعال کی مخالفت کرنے لگا، گو وہ سچ ہی ہوں۔ [1]

۴۲۲۔ اس طرح کا مذموم کردار کبھی مسلمانوں کے مابین بھی واقع ہو جاتا ہے یا اس طرح کی کوئی اور چیز جو مذموم اختلاف اور تفرقہ کا باعث بنتا ہے، کیونکہ لوگوں میں ظلم، حسد، زمین میں لڑائی کی چاہت کی تیاری موجود ہوتی ہے گو وہ فساد کی راہ سے ہو اور یہ سب سرکشی کے مظاہر ہیں۔ مسلمانوں کے درمیان جو سرکشی کی صورتیں ہیں ان میں سے یہ بھی ہے کہ ایک گروہ ایک جائز مشروع عمل پر ہے، دوسرا گروہ اپنی طرف سے سرکشی کی وجہ سے پہلے پر ردّ کرتا ہے، جیسا کہ مختلف عبادات کی صورتیں ہیں مثلاً اذان، اقامت، قنوت، دعاء استفتاح، نماز جنازہ، نماز عیدین وغیرہ۔ یہ عبادات اور ان کی کیفیات سب جائز اور مشروع ہیں گو کہ ان میں صرف افضلیت کی بات کی جاسکتی ہے مشروعیت کی نہیں۔ لیکن سرکشی کی وجہ سے بعض دوسروں پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے اس عمل کو نہیں اپنایا جس کو اس نے اپنایا ہے، اس نے ان عبادات کی انواع کو اختیار کیا ہے۔ وہ لوگ اس رد کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ کبھی عداوت اور قطع تعلقی میں مبتلاء ہو کر مذموم اختلاف میں واقع ہو جاتے ہیں۔ مسلمانوں کے مابین سرکشی کی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ ہر گروہ دوسرے کے پاس جو بھی حق اور باطل ہو اس کا انکار کرتا ہے یہ بات بھی تفرقہ اور مذموم اختلاف پیدا کرتی ہے کیونکہ ہر گروہ دوسرے کو باغی اور سرکش سمجھتا ہے کیونکہ وہ ان کے افکار کو نہیں مانتا ساتھ اسے یہ علم و یقین بھی ہوتا ہے کہ جو کچھ اس کے پاس ہے وہ حق ہے تو یہ بات اسے اس پر آمادہ کرتی ہے کہ وہ اپنے ہاں کے باطل پر ردّ کو بھی قبول نہیں کرتا۔ سرکشی کی اس صورت پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلیل ہے: ﴿وَ قَالَتِ الْيَهُوْدُ لَيْسَتِ النَّصٰرٰى عَلٰى شَيْءٍ وَّ قَالَتِ النَّصٰرٰى لَيْسَتِ الْيَهُوْدُ عَلٰى شَيْءٍ﴾ (البقرة: ۱۱۳)

---

[1] تفسیر ابن کثیر: ۱/ ۳۵٤.

''یہود نے کہا عیسائی کسی چیز پرنہیں ہیں اور عیسائیوں نے کہا یہود کسی چیز پرنہیں ہیں۔'' یہ دونوں گروہوں کے مابین بھی واقع ہوا ہے مثلاً آپ صوفیاء کو دیکھیں گے کہ وہ ظاہر کی حرص میں فقہاء پر رڈ کرتے ہیں، فقہاء صوفیاء پر ان کی باطن میں حرص پر رد کرتے ہیں، ہر گروہ دوسرے کے مسلک کو غلط سمجھتا ہے، اس کے ہاں کے ہر صواب وخطاء پر رد کرتا ہے، جس سے فریقین کے مابین تفرقہ اور نفرت بھڑکتی ہے اور ان کو مذموم اختلاف میں واقع کرتی ہے۔ اس سب میں بنیاد سرکشی اور ہر گروہ کا دوسرے کے لیے عدم انصاف ہے کہ اس کے ہاں کے حق و صواب کا اعتراف نہیں ہے، حالانکہ درست ہونے کا میزان جس کے تابع سب کو ہو جانا چاہیے وہ قرآن وسنت ہے، جس کے لیے قرآن وسنت نے ہر دو گروہ کے نظریہ پر درست ہونے کی شہادت دی ہے تو وہ حق اور صواب ہے۔ اور جس کے لیے قرآن وسنت نے درست ہونے کی شہادت نہیں دی پس وہ باطل ہے۔ اسلام نے قلوب و باطن کے اعمال بھی بتائے ہیں جیسا کہ اس نے ظاہر اور اعضاء کے اعمال بتائے ہیں۔

۴۲۳۔ ثانی، خواہش:

خواہش وہ چیز ہے جسے نفس شہوات اور معاصی سے پسند کریں، خواہش قرآن کریم میں صرف مذموم آئی ہے، خواہش کے دل میں ملنے سے نتیجہ دل کی باطل پسندی ہے، حق کو چھوڑنا اور حق والوں سے دشمنی بھی ہے، خواہش والا اہل حق کے ساتھ مذموم اختلاف میں واقع ہو جاتا ہے، جیسا کہ یہود نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ۝﴾ (البقرۃ: ۸۹) ''اور وہ ان سے پہلے کافر لوگوں پر فتح طلب کرتے تھے، جب وہ آیا جس کو انہوں نے پہچانا اس کے ساتھ کفر کیا پس اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے کافروں پر۔'' وہ حق کو پہچانتے تھے اور نبی کریم ﷺ کے ظہور کے منتظر تھے، جب آپ ﷺ اس گروہ کے علاوہ سے آگئے وہ اس کے تابع نہ ہوئے اور نہ وہ ایمان لائے۔ یہ مذموم عادت کچھ مسلمانوں کے مابین بھی واقع ہوئی ہے، اس کی ایک صورت یہ ہے کہ بات صرف معین شخص کی یا معین گروہ کی یا معین مذہب کی قبول کی جائے گی۔ اور بعض لوگ حکمرانی اور سرداری بھی تب مانتے ہیں جب وہ معین گروہ سے ہو یا معین مذہب سے۔

۴۲۴۔ خواہش کی اقسام میں سے دوسروں پر غلبہ اور بڑائی پانے کی چاہت اور خواہش بھی ہے یہ بات بندے کو کبھی جھوٹ تک لے جاتی ہے، شیطان اس کے لیے تاویل فاسد کا دروازہ کھول دیتا ہے، اس کی آنکھ میں اسے مزین کر دیتا ہے، اس کے ذہن میں بات ڈال دیتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی کر رہا ہے وہ دین کی حمایت اور اسلام کی غیرت کے لیے ہے، حقیقت میں نفس کو خواہش سے بچانا ایک مشکل کام ہے لیکن وہ محال نہیں ہے مسلمان پر لازم ہے کہ وہ اپنے نفس کی ہمیشہ نگرانی کرتا رہے تاکہ اس تک کوئی خواہش راہ نہ بنا سکے، اگر وہ اس کے خاتمہ پر قادر نہ ہو سکے تو کم از کم اسے چاہیے کہ وہ خواہش کی اتباع نہ کرے اور اس کی مخالفت کرے کیونکہ اس کی اتباع گمراہی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾ (صٓ: ٢٦) ”اور آپ خواہش کی پیروی نہ کریں کہ وہ آپ کو اللہ تعالیٰ کی راہ سے گمراہ کر دے گی۔“ حدیث مبارک میں ہے کہ ”تم میں سے کوئی مومن نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ اس کی خواہش میرے لائے ہوئے (دین) کے تابع ہو جائے۔“

۴۲۵۔ ثالث، جہالت:

مذموم اختلاف کے اسباب میں سے ایک جہالت بھی ہے، انسان عام طور پر جتنا علم رکھتا ہے اس سے زیادہ چیزوں سے وہ جاہل ہوتا ہے، لیکن وہ اس حقیقت کو بھول جاتا ہے، وہ جس کی نفی اور انکار کرتا ہے وہ ثابت نہیں ہوتا، وہ سمجھتا ہے کہ صرف اس کا علم ہی حق اور صواب ہے اور باقی باطل ہے، وہ اپنے مخالف پر اس طرح ردّ کرتا ہے کہ ان میں عداوت و دشمنی جنم لیتی ہے، لہٰذا وہ مذموم اختلاف میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ کبھی وہ مخالف کی بے عزتی اور مذمت کو مباح سمجھنے لگتا ہے۔ جیسا کہ خوارج کے ساتھ ہوا، مسلمانوں کے ساتھ ان کے مذموم اختلاف میں مبتلاء ہونے کی وجہ ان کی جہالت تھی نہ کہ ان کا نفاق، ذیل کی احادیث مبارکہ اسی پر دلالت کرتی ہے: ”وہ قرآن پڑھیں گے جو ان کے گلے سے آگے نہ گزرے گا، وہ دین سے نکل جائیں گے، جیسے تیر مرے ہوئے شکار سے نکل جاتا ہے۔“ دوسری حدیث میں ہے کہ ”وہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کی طرف بلائیں گے لیکن ان کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔“ مطلب یہ ہے کہ وہ قرآن کے معانی اور مقاصد شریعت کو نہ سمجھیں گے حالانکہ وہ قرآن کریم پڑھیں گے، شیطان نے ان کے تصور کو ملتبس کیا، انہیں اس بات پر ابھارا کہ وہ مسلمانوں کی جماعت کے خلاف

خروج کریں، وہ ان کے اس حد تک مخالف ہو گئے کہ وہ غیر مسلموں کے قتل میں حرج سمجھتے تھے، لیکن مسلمانوں کا خون کرنا مباح جانتے تھے، کبھی جہالت بسیط انداز میں ہوتی ہے، ایسا آدمی جب حق کو سنتا ہے، اسے یاد کرایا جاتا ہے تو وہ اپنی جہالت سے لوٹ آتا ہے۔ جیسے بعض خوارج کے ساتھ ہوا جب وہ سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس گئے، ان کے ساتھ مجادلہ ومناقشہ کیا، انہوں نے ان کے شبہات کو دور کیا، انہوں نے حق کو سن لیا تو وہ مان گئے۔ کبھی جہالت غلیظ ہوتی ہے، خاص طور پر جب اس کے ساتھ سرکشی اور خواہش ملی ہو، ایسی حالت میں اسے اس کی جہالت سے ہٹانا اور اس کا شبہ دور کرنا محال ہوتا ہے گو کہ آپ اسے ہر دلیل سنا دیں، جیسا کہ بعض خوارج نے سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما کے دلائل و براہین سن کر بھی ان کا انکار کر دیا۔

۴۲۶۔ مقبول و گوارا اختلاف کے اسباب:

مجتہدین کے اختلاف کے کئی اسباب ہیں جو اپنے مقامات یعنی کتب فقہ، اصول وخلاف میں ملتے ہیں، ہمارا یہاں مقصود ان کے بیان کی تفصیل و تطویل نہیں ہے، ہم ان اسباب کے متعلق یہی بات کہنا کافی سمجھتے ہیں کہ تفسیر نصوص کے قواعد میں ان کا اختلاف ہو جاتا ہے، وہ نصوص قرآن کی ہوں یا حدیث کی۔ اس سے ان کا اختلاف استنباط احکام تک چلا جاتا ہے۔ ان کے اختلاف کے اسباب میں سے یہ ہے کہ بعض فقہاء کو سنت نبویہ ثقہ سند سے ملتی ہے وہ اس کا معنی و مفہوم سمجھ جاتے ہیں اور اس کے تقاضے کے مطابق قول اختیار کرتے ہیں۔ یہی سنت دوسرے فقیہ یا دیگر فقہاء کو نہیں ملتی، وہ اجتہاد کرتے ہیں، کبھی ان کا اجتہاد سنت کے موافق ہو جاتا ہے اور کبھی سنت کے مخالف ہو جاتا ہے، مخالف مجتہد اس مخالفت میں معذور ہے۔ کبھی اسے سنت مل جاتی ہے جس کے خلاف وہ ہوتا ہے تو وہ اپنے مخالف قول سے رجوع کر لیتا ہے، لہٰذا اختلاف ختم ہو جاتا ہے، کبھی اسے سنت نہیں ملتی تو اس کا مخالف قول کسی کی جانب منسوب باقی رہتا ہے، دوسرے لوگ اس کی تقلید کرتے ہوئے یا اس قول کے قائل پر حسنِ ظن رکھتے ہوئے اس کی پیروی کرتے ہیں، لہٰذا: پچھلے لوگوں میں اختلاف باقی رہتا ہے اور وہ اس سے نہیں بدلتے۔ کبھی حدیث نبوی فقیہ کی طرف ایسے طریق سے پہنچتی ہے جس پر اسے اعتماد نہیں ہوتا وہ اس کو نہیں اپناتا۔ لیکن یہی حدیث دوسرے فقیہ کو ثقہ طریقے سے ملتی ہے وہ اس کے مطابق قول اختیار کر لیتا ہے۔ لہٰذا اختلاف پیدا ہو گیا۔ کبھی حدیث فقہاء تک پہنچ

جاتی ہے وہ اس کے طریق وصول پر اعتماد کرتے ہیں، لیکن وہ اس کی دلالت اور اس کے مقصود میں اختلاف کرتے ہیں لہٰذا استنباطِ احکام میں ان کے مابین اختلاف واقع ہو جاتا ہے، یہ باب بہت وسیع ہے۔ مسلمان کے لیے جو بات جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ائمہ مسلمین جن کے لیے تقویٰ، پرہیزگاری اور علم کی گواہی دی گئی ہے ان میں سے کوئی امام رسول اللہ ﷺ کی حدیث کی جان بوجھ کر مخالفت نہیں کرتا، جب اسے معلوم بھی ہو کہ حدیث صحیح ہے، منسوخ نہیں ہے اور اس کی مقصود پر دلالت بھی واضح اور نمایاں ہے، کسی ایک مسلمان کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا، اہل علم کے متعلق یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے جن کی شان اور قدر کو اللہ تعالیٰ نے بلند کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ﴾ (المجادلة : ۱۱) ''اللہ تعالیٰ تم میں سے ایمان والوں کے اور جن کو علم دیا گیا ہے ان کے درجے بڑھاتا ہے۔'' اس بنیاد پر کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ وہ ان مجتہدین اور دین کے ائمہ کے بارے میں اس بنیاد پر زبان طعن دراز کرے کہ انہوں نے صحیح حدیث کی مخالفت کی ہے کیونکہ وہ اس مخالفت میں معذور ہیں، اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت سے بڑھ کر تکلیف نہیں دیتے ان کو احکام شرع اور حق کی معرفت میں ان کے اجتہاد اور کوشش پر اجر دیا جائے گا۔

اسباب اختلاف میں سے بعض مصادرِ فقیہ کی حجیت میں ان کے اختلاف کی حد ہے، مثلاً بعض قیاس کو احکام کے لیے مصدر نہیں مانتے، لہٰذا اس کی بنیاد پر یا اس سے مستنبط احکام کو وہ نہیں مانتے۔ اس لیے قیاس کے قائلین اور منکرین کے درمیان اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔

عام طور پر اسباب اختلاف کی صورت وہ مسائل ہیں جن میں کوئی نص نہیں ہوتی، یہ صورت فقہاء کے ادراک اور ان سب کی واقعات واحداث پر تطبیق کی طرف لوٹتی ہے جس کا وہ فتویٰ دیتے ہیں یا جس کا وہ فیصلہ کرتے ہیں، یہ بات بھی بہت وسیع ہے۔ جہاں نص نہیں ہوتی تھی وہاں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بھی اختلاف ہوا باوجودیکہ ان کا دور نبی کریم ﷺ کے قریب تھا، قرآن ان کے سامنے اترا، وہ شریعت کے اسرار و مقاصد کا فہم رکھتے تھے، جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنی بلند شان اور مرتبے کے باوجود مسائل فقہیہ اجتہادیہ میں اختلاف کر سکتے ہیں، تو دوسروں کے ہاں وقوع اختلاف کا زیادہ امکان ہے۔

ہم مجتہدین کے اختلاف پر اپنا سینہ تنگ نہیں کرتے، نہ ہم اسے دین کے حصے کرنا شمار کرتے ہیں، ہم تو اسے مسلم فقہاء کی ایک نشاط سمجھتے ہیں، ہمیں چاہیے کہ ہم اس سے استفادہ کریں لیکن ان فقہاء عظام کی عزت و احترام ملحوظ رکھیں۔ لیکن ہمارے دل اس بات پر تنگ ہوتے ہیں کہ جاہل لوگ فقہاء کے اس اختلاف سے مذموم تعصب اور مذموم اختلاف پیدا کرتے ہیں، وہ اپنے فقہاء کو مقدس وغلطیوں سے منزہ جانتے ہیں۔ ان کے اقوال کو قرآن وسنت کے خلاف فیصلہ دینے والا مانتے ہیں وغیرہ باتیں۔ جن میں جاہل اور متعصب لوگ مبتلا ہوتے ہیں جو ان مجتہدین عظام کے اقوال نہیں ہیں۔

جیسا کہ ہمارے دل ان لوگوں پر تنگ ہوتے ہیں جو عدم تقلید کے داعی ہیں لیکن اپنے آپ کو دین میں اجتہاد کے درجے پر لے جاتے ہیں حالانکہ وہ کتاب اللہ کی ایک آیت کے فہم سے بھی جاہل ہیں۔

وہ اپنے لیے یہ بھی جائز سمجھتے ہیں کہ وہ ائمہ مجتہدین پر طعن کریں خود کو کتاب وسنت کا تابع سمجھ کر۔ یہ مسئلہ کھلا ہوا اور واضح ہے کہ جس شخص کو مصادر سے استنباطِ احکام کی قدرت ہو اسے ایسا کرنا چاہیے لیکن جو اس سے عاجز ہو اسے زندہ اور فوت شدہ اہل علم سے استفادہ کرنا چاہیے۔ زندوں کی طرف رجوع کر کے اور ان سے سوال کر کے۔ جبکہ فوت شدگان کی صحیح اور ثقہ کتب سے استفادہ کر کے، امت میں محفوظ اور علم و قبول کی گواہی دیئے گئے مذاہب کے ائمہ سے استفادہ کر کے۔ جب اس نے اپنے میں کسی قول کو اختیار کیا لیکن وہ صحیح حدیث کے خلاف نکل آئے تو اسے صحت اور مفہوم کی تاکید کر لینے کے بعد حدیث پر عمل کرنا چاہیے، کیونکہ تمام متبوع فقہاء کا قول ہے: جب صحیح حدیث مل جائے تو وہ میرا مذہب ہے۔

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ اَوَّلًا وَّاٰخِرًا

وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى اٰلِهِ الطَّيِّبِيْنَ الطَّاهِرِيْنَ وَعَلٰى اَصْحَابِهِ الْمُجَاهِدِيْنَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِاِحْسَانٍ اِلٰى يَوْمِ الدِّيْنِ.

آج بتاریخ ۱۵ جولائی ۲۰۱۲ بمطابق ۲۴ شعبان المعظم ۱۴۳۳ ہجری کو کتاب الوجیز کا اردو ترجمہ مکمل ہوا۔ اللہ پاک اس کا نفع عام فرمائے۔ مؤلف، مترجم اور ناشر کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین (حافظ محمد اسلم شاہدروی)

مطبوعاتِ مکتبہ محمدیہ